Curso de Filosofía

R.P. Fr. DANIEL HERRERA RAMIREZ
O.F.M.

Vol. II

EPISTEMOLOGIA

(TEORIA DEL CONOCIMIENTO)

Colegio Mayor de San Buenaventura
Bogotá --- 1962

Las siguientes páginas deberían llamarse, con más exactitud, "Apuntes para el curso de Epistemología". La falta de tiempo no ha permitido corregir tanto la redacción como la estructura del curso. Al policopiar estos apuntes sólo lo hago para facilitar el trabajo de mis estudiantes. - Agradezco sinceramente a todos aquellos alumnos que de alguna manera han permitido la realización de este trabajo, de manera especial a Fr. León Franco y a Fr. Olmedo Ospina.

C A P I T U L O I

LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO

1) Observación preliminar.

El conocimiento presenta muchas facetas, pues se realiza en dominios muy diferentes y alcanza resultados muy diversos. El conocimiento científico, por ejemplo, no es idéntico al conocimiento vulgar, histórico, moral o religioso. Sin embargo siempresusamos el término conocimiento. de aquí que la pregunta que debemos hacernos al querer estudiar el conocimiento es la pregunta sobre la esencia misma del conocimiento;aquello sin lo cual el conocimiento dejaría de ser conocimiento. Para ello procederemos fenomenológicamente: describiremos todo el proceso del conocimiento para hacer surgir en medio de la problemática, cada vez más compleja, la esencia que buscamos.

Una primera pregunta que debemos responder es la siguiente: es posible describir el conocimiento sin que en ello obedezcamos a un presupuesto que de antemano nos deja entrever la meta a la cual queremos llegar?

Husserl nos pedía ir directamente, ingenuamente, a las cosas mismas sin tener en cuenta ni las teorías ya establecidas a lo largo de la historia, ni los propios intereses. El nos pide ir al fenómeno, buscarlo

en toda su pureza y evitar el pasar de la simple descrip ción a una interpretación. Es esto posible? Nietzsche dirá que ello es posible solamente hasta cierto punto: para él la filosofía es inevitablemente "una escuela de mentira". Cuando el metafísico comienza sus análisis ya sabe a dónde va a llegar: con la descripción de los fe nómenos sólo se busca justificar un pensamiento anterior. De aquí que sería una ilusión querer exigir una descrip ción imparcial del fenómeno del conocimiento. El conoci miento es una manifestación de la vida, de la existencia una forma de acción humana, un modo de ser, una relación ontológica del hombre con el universo, con los otros hombres, con Dios.

El conocimiento se revelará, por tanto, bajo una luz especial según el principio sobre el cual nosotros nos apoyemos: vida, existencia, ser, etc. y se gún el sentido que le demos a estas nociones. Nosotros estaremos condicionados, por consiguiente, a lo que los alemanes llaman una "Weltanschauung". Es cierto que que dan aspectos del conocimiento que se pueden estudiar sin presupuestos, pero son los aspectos correspondientes a la sicología (mecanismo del conocimiento), a la lógi ca y a la sociología. Pero estos tratados son estricta mente científicos. Cuando yo quiero estudiar el conoci miento desde un punto de vista estrictamente filosófico me veré obligado a pasar por mi propia "Weltanschauung", es decir, por mi propia concepción del hombre y del mun do.

Esta tesis no es sólo de Nietzsche, sino más bien de la tradición escolástica, de Hegel, de Hartmann y de Gilson entre otros (ver Gilson: Realismo metódico; Hartmann: Los principios de una metafísica del conoci-- miento).

Lo curioso es que si Nietzsche admite la nece sidad de presupuestos en la descripción del conocimien- to, él se muestra solícito en librarse de todo presupues

to axiológico, moral o religioso. Nietzsche ironiza todo intento de querer partir del presupuesto de que el conocimiento es un medio de gozo, de virtud, de que se crea que él nos permite alcanzar la realidad en su aspecto de verdad, de que haya para el hombre un deber de conocer, de buscar la verdad, y que este deber lo podemos cumplir relativamente de manera fácil. Todos estos "presupuestos" descansan sobre una axiología o una moral. Ahora bien, se pregunta Nietzsche, cómo podemos establecer nosotros que el conocimiento es un bien, que existe una obligación de buscar la verdad, que él sea uno de los caminos que conducen a la propia salvación del hombre? Decir que hay una obligación de conocer implica que se conozca este deber, es decir, nos encontramos ante un círculo vicioso, círculo dentro del cual se ha movido todo el pensamiento filosófico desde sus orígenes (La Voluntad de poder, Nos. 449).

Delante de una tal argumentación nosotros nos preguntamos si acaso las mismas interrogaciones no caben acerca de los presupuestos teóricos, los cuales acepta Nietzsche. Aún en el caso de reducir tales presupuestos teóricos siempre queda el hecho vivido de que si yo me doy por misión el estudio del conocimiento es porque vale la pena; yo espero a priori alcanzar luces sobre el problema, comprenderlo, Hay una necesidad de la verdad que, en la medida en que ella es satisfecha, se acompaña de gozo. De donde yo debo suponer que entre la verdad y mi ego existe una cierta correspondencia y que el conocimiento, como actividad natural del hombre, responde a exigencias vitales, Hay, por lo tanto, un elemento afectivo que preside mis esfuerzos por esclarecer el misterio del conocimiento.

Estos presupuestos van más lejos. Yo admito espontáneamente, que existe un deber de conocer, puesto q' yo tengo una idea de la actividad cognoscitiva y una opinión, aunque sea confusa, sobre los servicios que ella

puede brindar.

Gastón Berger (Recherches sur la condition de la connaissainde humaine # 37-38) juzga que el estudio del conocimiento se debe hacer haciendo abstracción de toda teoría y de toda "Weltansnchauung". Según él, nosotros no debiéramos hablar muy rápido del "valor del conocimiento" puesto que la idea de valor implica una norma cuya legitimidad no sería más discutida. Nosotros nos veríamos obligados a apreciar esta norma en función de una concepción del ser que, según Berger, nosotros no poseemos desde un comienzo.

Por nuestra parte sostenemos que el filósofo cuando describe el conocimiento lo coloca dentro de un cuadro metafísico determinado, y al interior de este contexto, diversos presupuestos axiológicos y teóricos se encuentran íntimamente mezclados. La concepción que nos hagamos del conocimiento influye sobre la interpretación de su valor, como lo contrario, la interpretación del valor influye sobre la concepción.

Nosotros siempre seremos influenciados por presupuestos en nuestra interpretación y descripción del conocimiento. El problema no es querer evitar todo presupuesto ni querer estudiar el conocimiento haciendo abstracción de toda filosofía. ¿Quiere decir que nosotros no podemos llegar a encontrar el fenómeno puro del conocimiento? Esta objeción no es obvia. Sin duda las diversas metafísicas presentan una imagen del conocimiento que responde a las exigencias del sistema. El problema está en saber si un sistema metafísico puede dar una interpretación total del fenómeno del conocimiento o si para ello tiene que recurrir a otro sistema, el cual se revelaría más esencial que el sistema propio. De aquí que una metafísica que pone la noción del conocimiento en sus bases mismas, y no como un elemento secundario, presenta la particularidad de dar cuenta de algo necesario a toda teoría, pero que es aceptado por estas

sin ser justificado.

Sería interesante examinar las diversas teorías sobre el conocimiento en el interior de la metafísica correspondiente (del ser, del sujeto, de la vida). Esto sin embargo nos es imposible por falta de tiempo. Sin embargo, antes de seguir adelante, examinaremos algunos ejemplos de actualidad y que en sí mismos son privilegiados. El conocimiento, como lo hemos dicho, es una manifestación de la vida. El puede, por lo tanto, ser interpretado en primer lugar a la luz de las filosofías de la vida.

Cómo una Lebensphilosophie, consecuente consigo misma, nos puede presentar el fenómeno congnoscitivo?. La descripción que ella nos haga es suficiente en sí misma o supone alguna otra cosa, en la cual consistiría precisamente el fenómeno del conocimiento? Esto es lo que examinaremos en el parágrafo siguiente.

2) EL CONOCIMIENTO Y LA FILOSOFIA DE LA VIDA -

A) La filosofía de la vida en general:

1) Todas las experiencias posibles: científicas, artísticas, religiosas, etc. suponen una actividad humana y esta actividad aparece como una manifestación de la vida= la expresan y la desarrollan simultáneamente.

De aquí que el concepto de la vida pueda aparecer como el punto de partida para la reflexión filosófica. En efecto, ella designa la realidad en toda su totalidad. Ella nos enseña, sobre todo, que el conocimiento no es lo esencial en el hombre, que el conocimiento sólo es un aspecto de una realidad más compleja= la vida. La vida es, como dirá Dilthey, un término más allá del cual nosotros no podemos ir y a partir del cual todo -

lo podemos explicar, con la gran ventaja de que el término vida es más concreto y más rico que el término ser.

La palabra "VIDA" la empleamos para la planta, el animal, el hombre. Ella es una actividad inmanente por la cual un ser nace, crece y muere, adaptándose al medio ambiente. Entre vida y medio ambiente hay relaciones mutuas y continuas de actividad y pasividad; una dialéctica los une: el uno no se concibe sin el otro.

La realidad exterior, natural, que constituye el "medio" y la situación concreta del hombre y para el hombre, no es sólo un objeto de conocimiento: aquella es uno de los términos de relaciones más complejos que la simple relación sujeto-objeto que se da en el conocimiento.

Por otra parte el ser viviente no se encuentra aislado; la vida se recibe y se trasmite hasta surgir el fenómeno de la "comunidad" humana. Aquí habría que tener en cuenta los problemas de lucha en la adaptación del hombre al "medio" social.

Finalmente, la vida aparece como inseparable del cambio, del devenir, de una creación incesante e imprevisible.

En el hombre la vida halla su máximo exponente; el hombre es la síntesis total (el "microcosmos") de todas las otras manifestaciones de vida que se pueden encontrar en los diversos reinos en los que de ordinario dividimos la realidad total, por su conciencia y su libertad, por el hecho de su ser histórico.

La posición del hombre es privilegiada dentro de la realidad total: él puede, en efecto, dominar, cambiar, etc. en gran parte esa realidad total y esto según su deseo. Con el hombre y en el hombre la vida deja de ser una fuerza ciega. De aquí el hecho de que muchos filósofos den como misión al filósofo el comprender prime-

ro al hombre antes de querer explicar toda la realidad.

Puesto que la vida debe vencer obstáculos por todas pa-rtes, la lucha parece caracterizar la vida humana. Puede el concepto de vida ser un principio universal de inteligibilidad? Constituye la vida un fundamento ontológico sobre el cual todo repose?

La dificultad aquí reposa en la ambigüedad del concepto de vida. De aquí las interpretaciones a veces contradictorias sobre la vida. Si en ella queremos ver el fundamento ontológico, sería necesario precisar que la vida no sería sólo aquella que poseemos cada uno de nosotros. La vida sería un fondo común al cual participamos cada uno de nosotros: una cualidad metafísica universal y última. De aquí que hablemos de una metafísica ca de la vida. Ella es como la materia prima de la cual todos los seres son hechos, el absoluto, la fuente de los individuos; una fuerza para la cual los individuos son sólo instrumentos. La vida es presentada como algo misterioso, ciego, incomprensible, inexpresable, irracional.

De aquí que los filósofos que han querido comprender la vida, lo han buscado a través de una intuición sui generis, de tipo místico y panteista. La "vida" invita más a una contemplación, que a una comprensión intelectual. En general, podemos decir que para los filósofos de la vida ésta es irracional. Nosotros no la aprehendemos mediante la inteligencia, sino mediante otros medios.

Ventajas: no reduce el hombre a la vida intelectual, ni el mundo a representaciones. Permite comprender mejor la historia. El hecho de su "irracionalidad" no es obstáculo definitivo. La vida como la existencia es hostil al concepto. Recordar que la existencia pura (Dios) está más allá de la esencia. Así podría

mos decir que la fuente de toda vida es un fundamento - transinteligible. Jaspers dirá: la filosofía es filosofía en virtud de una fuente, que en cuanto fuente no - puede ser nunca objeto adecuado del pensamiento. (Fuente= punto de partida).

Si identificamos la Vida con Dios, y afirmamos su trascendencia, lo que implica afirmar un abismo en - tre Creador y creatura, las consecuencias negativas de los filósofos de la vida no tienen razón de ser. No olvidar que la Escritura llama a Dios "El que vive" y "Aquel que es".

Sin esta identificación de la vida original se siguen ya un panteísmo, ya un relativismo absoluto de - la verdad, ya un irracionalismo absoluto. Pero si la vida original, fundamento metafísico de la realidad, es trascendente al mismo devenir, nosotros tenemos una esfera de estabilidad, gracias a la cual la inteligencia- puede tener la esperanza de poseer una verdad absoluta. No habrá tampoco panteísmo ni irracionalismo absoluto.

La vida no es irreductible. Más allá está el ser. La vida es una de las determinaciones del ser. La vida sólo se aplica a una categoría de seres. De aquí- que si yo quiero explicar un dominio de la realidad -la viviente- a partir de la vida, esto no es imposible. Pero si yo quiero explicar toda la realidad y sobre todo- hacer de la "vida" la fuente y el fundamento metafísico de la realidad, entonces esta vida original yo la debo- identificar con el Dios viviente de la Escritura y afirmar un abismo entre El y la primera realidad creada, pudiendo inclusive afirmar que Dios dió a esta realidad - primera un plan vital que va a originar y dirigir la evolución que se encuentra como fuente inmediata de los seres.

N.B.: La vida original (Dios) tiene que ser vida consciente.

Por tanto, hay una posiblidad de síntesis entre una filosofía de la vida y una metafísica del ser.

B) Vida y conocimiento, según Nietzsche:

Cf. sur un texte de Nietzsche - Bicoult. Rev de métaphysique et de mor. 1962. 44-47

Las filosofías de la vida no se han edificado según un modelo único. La vida implica una riqueza tal y reviste tales modalidades que se la puede entender de diversas maneras. Nosotros examinaremos a Nietzsche a causa de su actualidad y porque él se extendió sobre las relaciones entre vida y conocimiento. Nietzsche presenta en su Weltanschauung una noción del conocimiento, cuya insuficiencia la reconoció sólo al final de su vida.

Nietzsche construyó una metafísica de la vida y a partir de ella quiso explicar el fenómeno del conocimiento. Para Nietzsche la realidad es un perpetuo devenir, un cambio incesante y en este cambio consiste el ser verdadero de la realidad. La estabilidad y el reposo son pura apariencia. Para Marx y para Hegel también la vida es un devenir, pero éstos se diferencian de Nietzsche en cuanto admiten una finalidad. Para Nietzsche el cambio no tiene una orientación, ni carácter racional ni algo permanente que lo sostenga. Lo único q' sabemos es que es fuente de las diversas formas imprevisibles y contradictorias de la vida; entre otras, de la conciencia, que, como tal, no tiene ninguna superioridad sobre la actividad orgánica. Ella es simplemente el medio por el cual la vida llega a interpretarse y a comprenderse a sí misma. Quizás hay otras especies de inteligencia. Nosotros sólo conocemos el ejemplar huma

no y a él lo debemos considerar como el resultado más perfecto de la evolución, sin que esto implique la imposibilidad de que en el futuro aparezca una inteligencia superior.

La vida humana, orgánica y consciente, participa del dinamismo del devenir y para subsistir debe crearse un medio favorable; la vida debe adaptarse. Esta adaptación implica el buscar casos idénticos. Como estos no existen (todo es devenir) la vida tiene que crearse un mundo compuesto de situaciones que se reproducen de manera semejante.

Este mundo, diferente de la realidad absoluta que es el devenir, puede ser llamado la esfera de la apariencia. Sin embargo, en un cierto sentido, es el mundo verdadero, es decir, el solo en el cual nosotros podemos vivir. La apariencia, dice Nietzsche, pertenece a la realidad; ella es un modo de ser, es decir, en un mundo en el cual no hay ser estable, es necesario crear, gracias a la apariencia, un cierto número de casos idénticos, previsibles. El ser viviente entra en relación con el universo, recibe su influencia y ejerce su acción sobre el mundo. El universo es aquél que nuestras necesidades han estructurado a nuestra medida en el tejido informe del devenir y su aspecto resulta de la dirección tomada por la vida en su esfuerzo de adaptación. Hay que notar, sin embargo, que el esfuerzo de adaptación es también producto del devenir, producto contingente y en continua evolución. Este esfuerzo sólo es necesario si se le considera como condición sine qua non de la permanencia en la vida.

Si tenemos en cuenta estas ideas, nosotros podemos imaginarnos cuál podría ser el sentido del conocimiento para Nietzsche. El conocimiento no es un esfuerzo para comprender el devenir, porque la inteligencia -

no está estructurada de tal manera que pueda aprehender el movimiento en su dinamismo y en su originalidad. Un mundo en devenir, dice Nietzsche, no puede ser concebido o conocido. Nosotros no podemos comprender aquello mismo que nosotros mismos hemos edificado o realizado, es decir, el mundo de la apariencia; el conocimiento es sólo posible gracias a nuestro trabajo creador exigido por la vida, trabajo que hace surgir un mundo de cosas. El conocimiento constituye, por otra parte, un medio del cual se sirve la vida para hacer favorable el medio ambiente.

El conocimiento sería definible como la toma de conciencia por el hombre de su esfuerzo de adaptación y al mismo tiempo como una participación a este esfuerzo.

Para Nietzsche el conocimiento interpreta, introduce un sentido, pero no explica nada. El conocimiento es simultáneamente una creación y una interpretación del medio ambiente entre otras interpretaciones y creaciones posibles. El conocimiento está organizado no para conocer sino para dominar las cosas.

Las categorías son verdaderas en el sentido de que ellas son para nosotros necesidades vitales. La obligación de no negar estas verdades es una necesidad biológica. El valor del conocimiento se prueba por su utilidad y necesidad. La pretensión a la universidad en el conocimiento traduce sólo la necesidad del hombre de entenderse con los otros. Es verdadero lo comunicable; la comunicabilidad será por lo tanto el criterio y la fuente de la verdad, de la verdad favorable a la vida en comunidad. Así la actividad congnoscitiva parece obligarnos a aceptar ciertas cosas: esta obligación revela sólo la costumbre adquirida por los hombres a través de los siglos de obrar y pensar en un sentido determina

do; sentido que podría en sí mismo ser otro.

Por lo tanto, el conocimiento no llega a comprender la realidad última ni del devenir ni de las cosas; él interpreta la manera de adaptarnos, la creación de un mundo necesario a nuestra subsistencia, lo que implica en sí mismo, una falsificación de la realidad del devenir; en un sentido todos nuestros conocimientos son falsos: cuando una interpretación no corresponda a nuestras necesidades y exigencias vitales nosotros la reemplazamos por otra interpretación.

Nietzsche se vió obligado a declarar con melancolía que su teoría del conocimiento no podía satisfacer al espíritu humano y esto porque siendo el conocimiento fruto del devenir, necesariamente se sigue que la dicha teoría no tenía un valor definitivo, es decir, que ella quedaba sujeta al mismo devenir: el pensamiento, dice, no es un medio de conocimiento sino medio para nombrar y ordenar los hechos, para acomodarlos a nuestro uso, y continuaba: esto lo pensamos, hoy, quizás mañana pensaremos otra cosa. Esta confesión no probaría que una filosofía del devenir integral es inconcebible?

Por otra parte, Nietzsche tuvo que atenuar un poco su doctrina: si nuestros conocimientos son provisorios y erróneos y sólo tienen un fin utilitarista, Nietzsche cree poder encontar un criterio relativamente estable sobre el cual nuestros conocimientos pueden descansar. Nuestros conocimientos constituyen una toma de conciencia de las relaciones vitales que nos unen al mundo material y social y al mismo tiempo influyen sobre estas relaciones: las dirigen, las orientan en su devenir perpetuo.

Pero en qué dirección orienta el conocimiento nuestra acción? . No estaría esto en contradiccion con-

la tesis fundamental de que el devenir no tiene en sí ninguna finalidad? En todo caso Nietzsche cree que el hombre puede y debe darse un fin: "Super-hombre", esto es, la realización de una humanidad superior, la expansión de la vida, cualitativamente, en intensidad y en poder.

3) Marxismo - Existencialismo

El marxismo se encuentra, como filosofía, tan cercano del existencialismo (primado de la existencia sobre el pensamiento) como de un cientismo materialista. Nosotros presentamos por ahora la interpretación existencial.

El marxismo es una visión de conjunto del hombre y del universo, y en este sentido podemos decir que 1 supone una metafísica, aunque los marxistas niegan la metafísica, pues consideran que ésta estudia los seres como seres aislados y estables, sin tener en cuenta sus conexiones íntimas y su devenir. Sin embargo, a pesar de su dialéctica, nosotros nos encontramos con una visión de conjunto del universo.

La interpretación del conocimiento se encuadra precisamente en esta Weltanschauung. En cuanto doctrina que pone en primer plano la acción, el marxismo nos presenta una concepción "activista" del conocimiento. 2

Una concepción activista del conocimiento existía ya en el idealismo alemán, principalmente en Hegel. 3 Marx se presenta como una reacción contra Hegel, pero al mismo tiempo podemos ver que esta reacción en gran parte consiste en un traslado de la dialéctica del espíritu a la materia.

Para Hegel la filosofía consiste "en comprender lo que es; pues lo que es, es la razón" (Hegel Werke VIII,18). Para él la naturaleza y la historia son la objetivización del espíritu, obra de la razón. La filosofía es la comprehensión de la razón enajenada de sí misma.

De aquí que se hable de "reconciliación de la razón consigo misma": la razón se reconoce en lo que ella misma ha creado y de esta manera se cancela la escisión en el reino del pensamiento.

Lo que es el espíritu nos lo demuestra la historia. De aquí que la comprehensión total del espíritu se encuentra sólo al final de aquélla; entonces se revelará lo que puede el espíritu; poder que se identifica con el mismo espíritu.

Marx reconoce que Hegel desarrolló el aspecto activo del conocimiento, pero él dira que Hegel no reconoció "la actividad, real, concreta como tal". Esta forma de la actividad es precisamente aquella que se relaciona con el conocimiento; el conocimiento es parte integrante de la praxis y sólo a la luz de ésta puede ser comprendido. Para Marx la reconciliación hegeliana de la idea y la realidad es una reconciliación en el reino de lo ideal, pero no en el mundo de lo real. Esta reconciliación en el mundo de lo real fue la misión que se propuso Marx. Para él el conocimiento debe averiguar la discrepancia entre lo que es de hecho y su determinacion más genuina, cuya realizacion será su misión. Así el conocimiento teórico se convierte en práctico, práctico en el sentido de que transforma la realidad.

La realidad es para Marx dialéctica: encierra un perpetuo devenir. Entre el hombre y el mundo hay una unión estrecha, un cambio perpetuo, No se puede concebir el hombre sin la naturaleza, ni ésta sin el hombre. Ha -

cerlo sería hacer una abstracción, caer en la "metafísica". La realidad en sí es defectuosa, insuficiente: ella no corresponde a sus exigencias inmanentes. El conocimiento se propone transformar el mundo de acuerdo con la idea. El fin será lograr la concordancia de la realidad consigo misma.

La praxis es la interacción entre el hombre, la materia y la realidad social. La materia sirviendo como punto de apoyo, como cuerpo de la praxis.

El hombre se crea por la acción. Pero la creación y la transformación se realizan en una dirección determinada: la concordancia del hombre y del universo con las ideas respectivas: concretamente el resultado será el establecimiento de relaciones sociales que no estén marcadas por el antagonismo del maestro y del esclavo (Hegel): el hombre llega poco a poco a recuperar su esencia, a gozar de la plenitud humana en una libertad sin obstáculos.

Dicho de otra manera, la tarea del conocimiento es la de suprimir el fenómeno de la alienación en sus diversas manifestaciones y de esta manera permitir que el hombre recupere su esencia.

El conocimiento aparece como la toma de conciencia de las relaciones vividas y su devenir que nos unen al universo. Como estas relaciones se transforman, el conocimiento que nosotros tenemos de ellas se transforma igualmente.

La conciencia expresa la situación del devenir dialéctico en un momento dado; ella lo interpreta y finalmente lo transforma.

El devenir tiende hacia un fin: la aparición

de una humanidad libre de enajenaciones. El conocimiento debe ser apreciado a partir del fin del devenir. En un sentido, pues, las interpretaciones son verdaderas: éstas traducen o expresan las diversas etapas del devenir. Ciertas etapas del devenir, v.gr. se caracterizan por el recurso a un Dios, símbolo en el cual el hombre resume sus esperanzas. Tal interpretación del devenir es "verdadera", pues se trata de expresar un momento del devenir, pero en sí, tales interpretaciones son falsas si nosotros las juzgamos a partir de la finalidad del devenir; la realización de la autonomía del hombre en un mundo humanizado.

El conocimiento a pesar de ser una toma de conciencia de las diversas etapas del devenir, no es una "fotografía". El influye y dirige el devenir. Toda toma de conciencia de una situación dada transforma esta situación. Así el conocimiento es simultáneamente teórico
13 y práctico.

Teórico: Este es la visión del proceso del devenir en sus diversas etapas. La comprehensión de éstos y de sus relaciones con la idea última del hombre y de la naturaleza (fin del devenir).

Práctico: Esta visión, que emana del devenir, contribuye a producir el devenir y a aumentarlo.

De esta manera el marxismo busca una síntesis de la contemplación y de la acción. No se trata sólo de interpretar el mundo, sino de transformarlo.

Por otra parte hay que tener en cuenta que no hay una función intelectual fija y determinada una vez por todas y que tenga delante de ella un objeto congelado para siempre. En rigor, no hay objeto cuyo papel sea
14 el de ser el término de mi contemplación, término inmu-

table y eterno: el objeto sólo existe por la continua intervención de la praxis, de la actividad concreta que transforma y humaniza la naturaleza. Es cierto que la contemplación puede ser definida como la toma de conciencia de un objeto, pero el objeto es el resultado, en un momento dado, de la actividad humana total y se confunde en cierto sentido con esta actividad a la cual está ligado dialécticamente.

Se podría decir que por sus orígenes el conocimiento en la humanidad y en los individuos, es directamente práctico; es un medio de adaptación entre otros. Hay que notar sin embargo que el hombre poco a poco toma conciencia de este trabajo de adaptación: lo comprende y lo interpreta, resultando así el aspecto contemplativo del conocimiento. Pero siendo así que nosotros no podemos "congelar" ni la actividad ni los objetos, pues ambos se encuentran en devenir, no hay contemplación estática, desinteresada e inmóvil.

"La cuestión de saber si el pensamiento humano puede llegar a una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. Es en la acción en donde el hombre debe probar la verdad. La discusión sobre la realidad o la irrealidad del pensamiento, separada de la praxis, es puramente escolástica" (Marx-Engels

Estas ideas marxistas sobre el conocimiento son más o menos las mismas de Merleau-Ponty ("existencialista").

Más o menos se podría decir del pragmatismo lo mismo, aunque éste no desarrolle las tesis sobre la alienación, el sentido y fin de la historia. En efecto el pragmatismo da la primacía a la acción cuando se trata de definir el conocimiento.

-.-.-.-.-.-

4) Pragmatismo

La teoría pragmática del conocimiento hace parte igualmente de una determinada Weltanschauung. El pragmatismo no es una doctrina rígida, idéntica en todos sus defensores. Sin tener en cuenta las particularidades que distinguen los diversos pragmatistas y mucho menos la de sus continuadores (neo-realistas anglosajones, positivistas de Viena, sicólogos del comportamiento), veremos las líneas generales de la teoría pragmática sobre el conocimiento.

W. James quiso presentar el pragmatismo como un método acomodable a todas las metafísicas; sin embargo la interpretación pragmatista del conocimiento sólo se comprende a la luz de una filosofía pluralista. " El pluralismo, dice Jean Wahl, está fundado sobre una teoría del conocimiento, descubierta gracias a un método pragmatista, vivido se podría decir, gracias a un temperamento pragmatista. Por otra parte el pragmatismo podría ser considerado como una consecuencia de una vasta metafísica pluralista; la verdad es concebida como parcial, temporal, porque el mundo es considerado como constituído por seres múltiples que se desarrollan en el tiempo" (Jean Wahl: *Les philosophies pluralistes d'Anglaterre et d'Amérique*, Paris, 1929, p.91).

El pluralismo coloca como primer principio el de que la realidad es múltiple y no puede ser reducida a la unidad. Esta realidad comprende en primer lugar los individuos; cada uno de ellos es considerado como un valor supremo y como un mundo aparte, llevando un fondo misterioso, pleno de posibilidades creadoras. Es cierto que los hombres están llamados a vivir en sociedad, pero esto no destruye la irreductibilidad de los individuos, que es original, y la de sus virtualidades-

infinitas.

En segundo lugar, la realidad material no constituye tampoco un todo único cuyas partes estén unidas vigorosamente. Ella presenta, al contrario, aspectos múltiples y divergentes entre sí, muchos de los cuales nosotros no conocemos. Esta realidad material presenta igualmente aspectos incompletos e imperfectos. La creación jamás es acabada; el mundo evoluciona sin que nosotros sepamos en qué dirección.

Así el pluralismo deja un gran dominio a la acción humana. Siempre queda algo qué organizar en este mundo desordenado y caótico. El hombre necesariamente debe actuar para adoptar al medio en el cual debe vivir. La acción del hombre se desarrolla en la incertidumbre, puesto que no sabemos hacia dónde se dirige la evolución del mundo.

W. James critica la idea de un sentido y de una finalidad de la historia. Las cosas y los hechos no expresan una historia sino muchas que se siguen y se mezclan, que se contradicen y se oponen.

. . . .

Como hemos dicho, el universo es compuesto de realidades múltiples, contingentes, aisladas y en devenir. Las relaciones entre los seres serán igualmente diversas y cambiantes; sin embargo ellas traducen una cierta tendencia a reunir las cosas, a hacerlas convergentes. Entre estas relaciones hay que considerar en primer lugar el conocimiento que une los seres, los hace participar los unos de los otros y que constituye como una línea de confluencia. El conocimiento es como el lugar de cita del sujeto y del objeto, una de las relaciones múltiples por las cuales las cosas se unen. El conocimiento es, a su manera, un ser entre los otros se

res; él consiste en una identificación con el objeto conocido por medio de la idea, aunque la idea se encuentra en el nivel del sujeto y la realidad del conocimiento será de un orden diferente del objeto conocido. Entre los dos hay discontinuidad; a pesar de esta discontinuidad el conocimiento hace parte del ser; gracias a él, un modo nuevo de existencia surge en el universo aportando a éste, por consiguiente, un complemento, un enriquecimiento. Este enriquecimiento es variado y múltiple. El conocimiento se realiza en múltiples sujetos, los cuales ven las cosas siempre de una manera parcial y diferente.

Podríamos decir que cadasujeto proyecta el universo a su manera, pero sería necesario precisar que él lo proyecta imperfectamente. James dirá que inclusive un espíritu absoluto no llegaría a operar una síntesis de todas las perspectivas posibles, a agotar la riqueza de la realidad. No hay, pues, un punto de vista absolutamente universal.

Cómo aumenta el conocimiento la suma de los seres del universo?. En primer lugar porque el conocimiento es la actividad de un sujeto que se perfecciona ejerciendo dicha actividad y luego porque el conocimiento permite obrar sobre las cosas y modificar su medio ambiente, pero esto no explica todavía en qué consiste esencialmente el conocimiento. Se podría definir éste por la transformación que realiza en nosotros y en el universo y por la conciencia que nosotros tenemos de esta transformación?. Esta parece la dirección que toma el "pragmatismo".

James piensa, por ejemplo, que el conocimiento no puede ser una visión de las cosas, ni una especie de fotografía de la realidad, porque nosotros no podemos comprender cómo una imagen interior puede representar -

el universo. Las necesidades teóricas, especulativas, dice James, se reducen al problema de"concordancia", de acuerdo, no entre una realidad absoluta y las copias mentales, sino de un acuerdo realmente vivido entre juicios, objetos y modos habituales de reacción en el mundo propio del espíritu que es totalmente objeto de la experiencia. Si tenemos en cuenta la manera como se ha realizado desde un comienzo nuestra adaptación a la realidad, tenemos que admitir la formación de ciertos hábitos intelectuales; cuando un nuevo pensamiento concuerda con dichos hábitos, nosotros experimentamos una satisfacción "teórica", "especulativa", que no resulta del hecho de que nuestro conocimiento nos permitía entrever aquello que es, sino que resulta únicamente del hecho de que nuestros modos de obrar y de pensar antiguos no son destruídos.

"La verdad especulativa se produce, por lo tanto, dice James, al interior del entendimiento, puesto que ésta consiste en el acuerdo de algunas operaciones y de algunos de sus objetos con otras operaciones y otros objetos; acuerdos que consisten en relaciones perfectamente definibles" (James "L'idée de la vérité", p. 84.).

Los comienzos del conocimiento se encuentran en los esfuerzos de adaptación. Nosotros tenemos conciencia y así ellos se convierten poco a poco en hábitos.

Esta explicación de la "necesidad especulativa" sentida por el hombre y del aspecto teórico presente en el conocimiento, parece que fácilmente conduce a suprimirlos y a reducirlos a exigencias biológicas.

A James se le podría objetar que si su juicio sobre la actividad del conocimiento no expresa lo que éste es en realidad, entonces nosotros podríamos dejar-

"Llamamos verdaderas aquellas representaciones [illegible] q. han demostrado ser motivos de [illegible] [illegible] vitalmente útil" Simmel.

a un lado sus consideraciones. Si, al contrario, su juicio nos dice en qué consiste el conocimiento entonces tendríamos que sí existe alguna forma del conocimiento que consiste esencialmente en traducir la realidad.

James en un apéndice a su obra "El pragmatismo" previó esta dificultad, mas no estimó necesario responder a ella. Esto significa un problema real; se puede muy bien insistir sobre el conocimiento como función de adaptación, pero más allá de esta función hay otro aspecto más fundamental, sobre el cual tanto Marx, como Nietzsche tomaron conciencia.

El conocimiento es sobre todo un esfuerzo para aprehender lo que es; la adaptación al medio será más efectiva si nosotros conocemos la naturaleza del medio al cual nos queremos adaptar. Lenin escribía: "El conocimiento sólo puede ser biológicamente útil, útil al hombre en la vida práctica, en la conservación de la vida, en la conservación de la especie, en la medida en que él exprese la verdad independiente del hombre.

Para el materialista, el suceso de la vida práctica humana demuestra la concordancia de nuestras ideas con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas" (Materialisme et empirio - criticisme, Oeuvres, t.XIII- p. 112).

Antes de adaptarnos, el conocimiento debe hacer ver cuál es la realidad del universo y del hombre.

De esta manera el conocimiento aparece sobre todo como función contemplativa. No es suficiente, como lo quiere Marx, decir que este aspecto contemplativo aparecerá cuando la adaptación esté terminada, cuando desaparezcan las enajenaciones, cuando la realidad esté humanizada.

En realidad este aspecto teórico del conocimiento no podrá jamás ser eliminado; suprimirlo será suprimir el conocimiento y transformarlo en una acción más o menos ciega sobre las cosas y la realidad social. La acción humana implica siempre un fondo de "teoría", de "contemplación" y este fondo constituye precisamente lo esencial del conocimiento. Si nosotros consideramos el conocimiento como una toma de conciencia de nuestra adaptación, esta toma de conciencia no implica que nosotros comprendamos lo que significa esta adaptación?

Las metafísicas de la vida y del obrar se han visto obligadas a aceptarlo. Su error está en no poner en primer plano aquello sin lo cual el conocimiento no es conocimiento .

Ellos trocaron el orden de los factores que intervienen en el conocimiento. Les faltó, en verdad, un análisis de la esencia misma del conocimiento. En este sentido la filosofía o metafísica del ser les es superior, pues sin negar el aspecto pragmático del conocimiento, analiza su aspecto más fundamental, aquel que constituye el carácter fundamental del conocimiento.

5) Los metafísicos del ser:

A) El ser y los Filósofos del ser: La Metafísica ha sido definida como la ciencia del ser, considerado éste como el fundamento último, el principio, a partir del cual todo puede y debe ser explicado. El ser es interpretado de diversas maneras, pero siempre se ha admitido que es él la fuente de la inteligibilidad y el fundamento de la realidad.

En las experiencias de la vida cuotidiana, de la ciencia, del arte, de la Moral, etc., el hombre tiene la impresión de encontrarse delante de las realidades que por una parte poseen una estructura determinada y que, por otra parte, poseen, al menos, algo de común: que ellas existen; poco importa por ahora el sentido exacto dado a este término y la variedad de modos de existencia.

Es decir, las experiencias prefilosóficas nos ponen delante de una pluralidad de seres en los cuales nosotros podemos distinguir la estructura y el hecho de que ellos son, (=esencia y existencia). Yo mismo poseo mi naturaleza propia, yo soy un ser en relación con otros seres y estas relaciones se presentan igualmente como reales: ellas participan del ser.

Todo esto es vivido, es indubitable. Notar bien, por lo tanto, que yo tengo la experiencia inmediata de una pluralidad, pero de una pluralidad que tiende ya a una unidad: todos los existentes "son", aunque el modo de existencia sea diferente (v.gr. el objeto material, la muerte, Dios, el hombre, el devenir, etc. "existen" pero de un modo diferente). Nosotros tenemos una noción filosófica, vaga y genérica del ser. El término "ser", ya como sustantivo, ya como verbo, no ha sido creado por los filósofos. Estos lo han encontrado en el lenguaje común y su misión es precisamente la de interrogarse por el sentido de dicha palabra.

Concretamente, cuál es el problema del Ser? Según Heidegger, los presocráticos y Aristóteles tuvieron una visión bastante clara sobre la metafísica, como ciencia del ser en cuanto ser; para ellos el ser se revelaba como fundamento último. Heidegger cree, sin embargo, que los continuadores de los primeros griegos olvidaron las exigencias de la definción esencial del-

ser. Nosotros hemos comprobado ya la experiencia inmediata de la pluralidad. Los filósofos se dedicaron al estudio de las estructuras propias de cada realidad y de sus mutuas realaciones. La metafísica se ha convertido así no en la ciencia del ser en cuanto ser, sino en una especulación sobre las estructuras constitutivas de todos los seres: naturaleza, hombre, Dios. Y cuando ha estudiado la existencia, lo ha hecho, por decirlo así, en el nivel mismo de los existentes, por cuanto que en el interior mismo de cada ser, la existencia se encuentra dependiente de la naturaleza, la estructura, la esencia de cada realidad.

La existencia en este caso será como la actuación de la esencia. Para Heidegger la relación existencia y esencia sobre este plan no es lo más importante. La metafísica ha olvidado el problema del ser y se ha convertido en un discurso sobre el conjunto de los seres existentes. El sentido primitivo, el problema metafísico es el de saber en qué sentido el ser es el fundamento último sobre el cual todo descansa. La metafísica tradicional no ha ido hasta su fundamento y se ha contentado en encontrar principios intermediarios; para Heidegger ni el hombre, ni el mundo, ni la razón, ni el mismo Dios, pueden jugar el papel de fundamento radical. Este papel es dado por el ser, por "aquello que permite ser a todo aquello que es, sin ser nada de aquello que es".

En pocas palabras para Heidegger, la metafísica tradicional atribuye el papel de fundamento, no al ser sino a un existente determinado. Así se queda en lo "óntico" sin llegar a lo ontológico (1).

(1)- "Ontico": Dominio de seres determinados, de los entes. Ontológico: el ser anterior a todas las determinaciones, a todos los entes, de lo cual nosotros tenemos una comprehensión inmediata cuando pronunciamos la pala

bra "es".

La interrogación de Heidegger será: "Por qué hay ser" y no "Qué es ser"?. Esto sería caer en lo óntico. O en otra forma, Heidegger se pregunta sobre la donación del ser, en qué sentido el ser es fundamento último.

Las respuestas de Heidegger no son claras ni completas. De aquí las diversas interpretaciones. Si creemos a Birault, el ser hideggeriano, fundamento último y punto de partida de la metafísica, está más allá de la esencia y de la existencia concretas; él es como el Bien platónico o el Uno de Plotino, situado más allá de lo inteligible, en la medida en que esto es propio de las esencias, él no es un ser determinado, un existente. Se podría decir que él es Nada y sin embargo que lo es Todo: pura posición de ser, el fundamento de todo lo existente; luz, según la fórmula de Heidegger, que hace todo lo demás inteligible y que concede a nuestro entendimiento la capacidad de comprender. Si nosotros decimos que él existe, el término existencia no se puede tomar en el mismo sentido de aquella "existencia" q' entra en composición con los "entes" particulares.

Al ser no se llega con sólo la razón: hay un momento en que la razón se revela impotente, pues se trata de algo que está más allá de lo inteligible; de aquí la necesidad de tomar una actitud de espera para q' el ser se nos revele. Esta interpretación de Birault presenta dificultades, pero tiene el mérito de hacernos ver el papel que debe jugar en la filosofía el ser.

Hemos visto que la noción de ser presenta dos aspectos : el ser es aquello que existe y al mismo tiempo el hecho de existir (-esencia y existencia). La existencia como tal es irreductible al pensamiento concep -

tual (Cfr.Gilson, L'être et l'essence, pag. 315). La esencia, por el contrario, designa la estructura del ser que la experiencia puede entrever y que las ciencias analizan con una precisión siempre creciente: esto es, inteligible. Esta situación va a parar en la elaboración de la metafísica.

Hay necesidad de conservar los dos elementos, precisarlos, interpretar la relación que los une, hay que notar el peligro de querer considerar sólo la esencia por ser inteligible, dejando a un lado la existencia. Esto sería caer en una metafísica de las esencias. Quizás es esto lo que ha conducido a Heidegger a una crítica de la metafísica clásica (Sein und Zeit p.2-25) Una crítica semejante se ha hecho por Gilson en L'être et l'essence.

Aristóteles no logró liberarse del platonismo. En él encontramos, finalmente, un primer motor, definido como acto puro del pensar, cuya realidad existencial no era debidamente acentuada, un motor que, además, no tenía relaciones de orden existencial con las sustancias de este mundo. No es existencia primera ni origen de los otros existentes (Cfr.Gilson,o.c.Cap. II).

Santo Tomás se encontró con el problema de identificar el ser, ya sea con aquello que se encuentra de común entre los entes, ya sea con Dios. El fundamento es el ser en cuento ser, o es Dios?, Santo Tomás parece que no quiso hacer aquí una elección. Para él el ser es el ser en cuanto ser. Pero dió la primacía a la existencia sobre la esencia. La existencia es para él "el principio de los principios de la realidad", pues "el existir es más íntimo que todo aquello que puede determinar la realidad" (IN II Sent. d.1 q.1 ar. 4).

La existencia es, sin embargo, uno de los -

componentes. Con la esencia constituye los seres del universo: no hay esencia sin existencia ni existencia sin esencia.

El fundamento es, por lo tanto, el ser en la totalidad de sus elementos, a pesar de la primacía que se le asigna a la existencia. "La ontología, dice Gilson, se refiere siempre en la esencia al acto d'esse,q' no es conceptualizable y que significa el acto del juicio" (Ib.326). Por consiguiente, más allá de la esencia hay un transinteligible, algo que el pensamiento no puede convertir en su objeto. De aquí que una filosofía no puede ser un sistema cerrado, en el cual la razón podría asignar definitivamente a cada realidad su lugar: siempre queda algo que no podemos traducir en conceptos, de la misma manera que en el estudio de las esencias siempre hay lugar para un progreso indefinido, puesto que las esencias sólo poco a poco nos libran sus secretos.

Pero, es suficiente asignar a la metafísica como su fundamento el ens commune universale? Santo Tomás, apoyado en la Revelación, coloca como fundamento a Dios, causa primera. Si el fundamento se reduce al ser considerado en los caracteres más generales, quizás seríamos tentados de ver en él una noción vacía de contenido. Por otra parte, el ens commune no puede designar la realidad más determinada: Dios, y muchos menos resolver el origen de los seres.

De esta manera, la ciencia del ser está ordenada a la ciencia del absoluto. La culminación de la metafísica es el problema de Dios, Así, hay que ir más allá del "ser" entendido como aquello que hay de común en los existentes.

Para evitar la objeción de Heidegger -no se puede identificar el fundamento de la metafísica con un

Ente (v.gr.Dios)-hay que notar que Dios no es existente como los otros: El se sitúa en un nivel único. Esa trascendencia ontológica absoluta es acompañada de una inmanencia igualmente absoluta: Dios penetra los seres: El constituye en ellos la fuente de su ser y de su inteligibilidad; El es quien les permite existir, el ser aquello que son, el dejarse comprender por la inteligencia. De esta manera Dios no es un existente exterior a los otros: El es la fuente común del ser y del pensamiento.

A pesar de que las realidades de este mundo deben a Dios su inteligibilidad, el acto puro de existir (Dios) se encuentra más allá de toda inteligibilidad. Platón y Plotino ya habían insistido que el fundamento último de la realidad no se deja pensar como objeto.Sin embargo el Bien platónico y el Uno de Plotino se encuentran más allá, no sólo del pensamiento sino también del ser. Este se funda sobre todo en la identificación que ellos establecieron entre el ser y la existencia. Si la esencia no solamente designa la inteligibilidad sino q' además agota el contenido del ser, en este caso el principio supremo tendría que encontrarse más allá de la inteligibilidad y al mismo tiempo más allá del ser.

La Escolástica escapa a esta dificultad en cuanto privilegia la existencia: si Dios es un existir puro, un acto infinito por el cual El se sitúa y se afirma a sí mismo, El se coloca por el mismo hecho más allá de las esencias y de la inteligibilidad, pero no más allá del ser, puesto que la existencia es aquello que hay de más íntimo en el ser.

Esta aclaración no destruye sin embargo el hecho de que la metafísica descansa en el misterio. Cómo se puede compaginar esto con el esfuerzo de una racionalidad siempre mayor presentada por la filosofía ?

Hay que notar que el ser supremo es sólo "trans inteligible" sólo para nosotros. En El mismo El es transparencia, claridad. Sin embargo la razón humana sólo puede decir aquello que Dios no es y qué relaciones tienen con El los otros seres (Cfr.Gilson: "L'être et l'essence", p.117). Si algo más podemos saber de El, esto es un don puramente gratuito. Por consiguiente la metafísica del ser, haciendo de Dios el fundamento último sobre el cual ella descansa, se apoya sobre un misterio. Hay que notar sin embargo que toda filosofía descansa finalmente sobre algo -poco importa el nombre- que se presenta como un absoluto y que no es objeto adecuado del pensamiento.

Consideraremos ahora la esencia del conocimiento dentro de una metafísica del ser.

Qué significa concer? El conocimiento es en el hombre un estado de conciencia, una vivencia síquica. Este estado no es pura pasividad. CONOCER es obrar, ejercer una actividad; lo que implica un perfeccionamiento del sujeto en el orden ontológico, puesto que toda actividad enriquece en cierto sentido a su autor.

Pero por otra parte, el conocimiento no es una actividad concentrada en sí misma, él no tiene una subsistencia subjetiva. El conocimiento es una función trascendental. En fenomenología decimos que el conocimiento es intencional: el conocimiento es siempre conocimiento de algo, dirección hacia un objeto: La actividad cognoscitiva tiende hacia algo distinto de sí misma ésta es esencialmente presencia a un objeto .Como lo nota Sartre, en el conocimiento, viéndolo bien, no es el objeto el que nos está presente; al contrario, es nuestra conciencia la que está presente al objeto.

Esta presencia de la conciencia a la cosa es

precisamente lo que se llama intuición (Sartre:"L'être et le néant", p.220-1).

Esta presencia puede igualmente definirse como una participación al objeto, participación que constituye una relación ontológica."Conocer, dice Sheler, es una relación ontológica que supone las categorías de totalidad y de parte, por la cual un existente participa del de otro existente".

De la misma manera que todo estado de conciencia intencional, el conocimiento se refiere a un objeto que se da como siendo esencialmente otro que el acto por el cual yo lo veo: él es "aquello que yo no soy".

Nuestra definición del conocimiento no es, sin embargo todavía completa: en cierto sentido en el amor, en la acción, etc., nosotros participamos igualmente de otro ser existente. Por lo tanto es necesario precisar cómo el objeto es visto en cada acto de conciencia intencional: de esta manera podremos nosotros distinguir los diversos tipos de intencionalidad, de discernir los diferentes movimientos síquicos. En el conocimiento nosotros participamos del ser de un existente, sin que por ello se realice la menor transformación en dicho ser. Con otras palabras: el conocimiento no produce el ser, no lo transforma, no le concede ninguna nueva dignidad.

El conocimiento aparece como una función eminentemente contemplativa; contemplar es asimilar un objeto sin hacerle sufrir una transformación. Esta función contemplativa aparece menos misteriosa cuando nosotros reflexionamos sobre la naturaleza de la intencionalidad. La intencionalidad es esencialmente un movimiento de trascendencia, que nos lleva hacia el objeto mismo: nosotros estamos presentes delante de él y no delan

te de su imagen interior ni de una realidad mental o "representación", sobre cuya relación a los objetos tuviésemos nosotros que interrogarnos.

La imagen interior puede existir y puede jugar un papel importante en el conocimiento; pero en el conocimiento nosotros estamos presentes no a un ser mental, sino al existente en persona. No se trata de copiar la realidad, como lo piensa James. La intencionalidad juega su papel de otra manera: la conciencia, por sí misma y directamente se hace presente a las cosas, ella es apertura sobre el ser, espontánea y natural. La reflexión sólo llega en un segundo momento.

A la luz de una metafísica del ser, el conocimiento aparece, por consiguiente, como una participación del ser que yo no soy. Los tomistas gustan expresarlo diciendo que conocer es llegar a ser el otro en cuanto otro. Cuando se trata de conocerme a mí mismo, es necesario que yo tome una distancia en relación a mi propio ser. Por la participación yo me hago presente al existente, yo me transformo en él: yo soy el paisaje, la tabla como lo subraya Sartre de acuerdo con la tradición.

El existente en cierto sentido se transforma en mí, él hace parte de mi ser pero sin sufrir un cambio real. Sí hay un cambio en el interior de la conciencia que conoce, en cuanto que conociendo se perfecciona, se enriquece, se eleva a la plenitud y universalidad del ser. En este poder de hacerme presente a las cosas, y de hacer presentes las cosas a mi ser, consiste mi dignidad y mi privilegio. Yo no soy un existente inmovilizado, bloqueado sobre mí mismo. Yo estoy abierto al ser, yo me defino por este poder.

Por otra parte es necesario que el ser no se-

niegue a manifestarse, que él no sea caos absoluto: es necesario que exista un cierto acuerdo entre la conciencia y el objeto. Este acuerdo se comprende si la conciencia es igualmente ser y si el ser, de una manera general posee una inteligibilidad radical. Que él sea inteligible lo prueban innumerables hechos: las teorías de la adaptación, que hemos considerado, no llegarán jamás a explicar cómo el conocimiento puede tener "éxitos" y ser útil, si él no expresa algo de aquello que es. La filosofía del ser y la fenomenología de inspiración ontológica proclaman que el conocimiento es, precisamente -en la misma medida en que es conocimiento- una visión de la realidad y que los resultados prácticos que se puedan seguir constituyen un aspecto secundario.

En qué consiste, según esto, la verdad ?

6) Verdad y evidencia - certeza.

Si el conocimiento es esencialmente lo que acabamos de decir, la verdad debe consistir en la conformidad de la inteligencia con la cosa. Esta definición, estrechamente unida con aquella del conocimiento, es presupuesto inclusive para aquellos que quisieran sustituírla por otra. Se puede demostrar fácilmente el carácter superficial y secundario de aquella propuesta por los idealistas que hacen de la verdad un acuerdo inmanente del pensamiento con él mismo o por aquella de los pragmatistas que identifican finalmente lo verdadero con lo útil. Por otra parte, la verdad sólo se da en el plan del juicio, puesto que es sólo en el juicio donde nosotros afirmamos o negamos algo. 1) 2) cf. 14

Nosotros podemos estar en la verdad (o en el e-

rror) sin tener conciencia de ello, como también encontrarnos en la verdad y saberlo o finalmente tener conciencia de estar en la verdad y equivocarnos: es decir, la toma de conciencia añade algo a la simple presencia de ésta. Una idea puede ser verdadera sin ser verdad para aquél que la piensa: si alguno continúa diciendo que Pedro existe sin saber que Pedro existe, aún en el caso de que Pedro exista, para quien lo afirma sin saberlo no habrá verdad, puesto que no hay verdad, en sentido estricto, en un acuerdo accidental y fortuito. Por otra parte, en cuanto al error, la verdad implica que nosotros estemos convecidos de poseer la verdad, puesto que desde el momento en que dudemos, el error es suprimido (Cfr. Hartmann: Metafísica del conocimiento I,p.88).

1) Esta toma de conciencia supone que yo creo poder comprobar y medir la verdad de mi conocimiento: esta pretensión, justificada o nó, es un hecho ligado al fenómeno del conocimiento. Para asegurarme de la verdad yo debo poseer uno o varios criterios, es decir, signos por los cuales la verdad se manifieste y sobre los cuales yo pueda confiar absolutamente. La descripción del fenómeno del conocimiento nos asegura de este hecho aunque no pueda decirnos cuál puede ser este signo, e inclusive, si dicho signo existe.

Los escépticos dirán, por ejemplo, que dicho signo no existe y que se trata de una pretensión no justificada.

La filosofía del ser afirma la existencia de un criterio universal: este criterio es la evidencia, cuya presencia es exigida desde los primeros pasos de movimiento del pensamiento. Balmes dirá que se trata de un supuesto que se encuentra entre las exigencias fundamentales del mismo trabajo filosófico. Descartes apela a ella en su primera Meditación: puesto que las razones

de duda, para tener un valor deben apoyarse en la evi - dencia, cuyo concepto será explicitado después del descubrimiento del "Cogito". En Husserl el concepto de la evidencia se encuentra a la base de toda su filosofía , es decir, antes que la "reducción trascendental".

La evidencia tiene, a pesar de su imprtancia , mala fama. Su estructura aparece imprecisa. Descartes - la definió por la claridad y la distinción de la idea , pero qué significa esto propiamente? La posición de Descartes es ambigua: nosotros podemos preguntar si la claridad no consiste en un estado del sujeto. Spinoza se dió cuenta de esto y de aquí que rechazara la idea de-Descartes: si la evidencia es algo subjetivo, cómo algo inmanente puede confirmar el conocimiento de un objeto-trascendente? Y si nosotros afirmamos que la evidencia-se encuentra en el objeto, nosotros no avanzaríamos un -paso, puesto que se trata de saber cómo puedo yo tomar conciencia de un signo que , por hipótesis , me es tan exterior como el objeto mismo? Finalmente, aceptar la evidencia como criterio último, no significa quedarnos en un dogmatismo fácil, generador de ilusiones, e inclusive, de intolerancia filosófica? Todas estas son dificultades que encuentra la filosofía del ser, en el momento de proponer la evidencia como criterio de verdad.

Para resolver estas dificultades, nosotros podemos pedir ayuda a la fenomenología. Husserl demostró-admirablemente, por qué la evidencia no puede ser considerada como un estado del sujeto. El lenguaje -vulgar y filosófico- a causa de su imprecisión podía llevarnos - al error: certeza, evidencia y verdad son frecuentemente confundidas y se substituyen indiferentemente la una por la otra.

En el siglo XIX y principios del XX muchos filósofos vieron en la evidencia un "sentimiento" que a -

compañaba ciertos juicios, que se añadía a ellos desde el exterior sin integrarse en su estructura. Este sentimiento no sería propio del individuo ni dependería de causas particulares: el sentimiento sería un "estado específico". Todo hombre normal que juzga según las circunstancias y bajo las condiciones habituales experimenta el "sentimiento" de evidencia delante del principio 2 + 1 = 1 + 2, de la misma manera que él experimenta un dolor cuando se quema. La evidencia es un estado síquico bien conocido, del cual cada uno puede tener una experiencia; un carácter sui generis que se encuentra en ciertos juicios y falta en otros, asegurando por su presencia la verdad del conocimiento. Tal era, nos dice Husserl, la concepción clásica en el siglo pasado (Logische Untersuchungen I, p. 180 ss.). Esta concepción identificaba finalmente la evidencia con la certeza.

Más o menos se pensaba así: cuándo creemos nosotros encontrar la evidencia ? Cuando nosotros estamos ciertos; sólamente la certeza, directamente perceptiva en cuanto estado del alma, asegura la realidad de la evidencia. Nosotros no estamos ciertos porque una cosa se presenta como evidente; sino lo contrario, porque nosotros estamos ciertos de una cosa decimos que tal cosa es evidente; la evidencia no es sino la misma certeza en cuanto objetivada.

"Ce n'est pas parce qu'une chose est évidente que nous la croyons, mais parce que nous la croyons, nous l'appelons évidente. L'évidence est la croyance même, objectivée et considerée comme une qualité de la notion, à peu près de la même manière que la couleur, sensation du sujet, est attribuée à l'objet. L'expression si souvant employée: c'est évident, designe bien plutôt une croyance qui s'obstine qu'une croyance qui se justifie" (Brochard, De L'erreur, p. 137).

En una tal concepción de la evidencia nosotros podríamos hablar de evidencias falsas: la experiencia no prueba que a veces creemos encontrarnos delante de la evidencia, siendo que no hay tal evidencia ? Cómo podríamos distinguir entre evidencia verdadera y falsa ? Como estado subjetivo que se identifica con la certeza, la evidencia deja de ser criterio de verdad.

Hay una actitud que presenta graves consecuencias: la interpretación sicologista de la evidencia; como lo ha demostrado Husserl, lleva necesariamente al relativismo y al escepticismo; de aquí que él con la Escolástica afirme que la evidencia no es un estado del alma, una vivencia, una toma de conciencia de un estado subjetivo (Logische Untersuchungen I, 189-90). En qué consiste, pues, la evidencia ? No hay necesidad de ir al otro extremo diciendo que la evidencia es una propiedad inherente al objeto en cuanto tal. Una teoría objetivista daría ocasión a dificultades semejantes a las que presenta una teoría subjetivista. En ambas teorías encontramos el error de querer disociar en el conocimiento el sujeto y el objeto, de olvidar la correlación íntima existente entre los dos polos y de no tener cuenta del fenómeno esencial de la intencionalidad.

Si el conocimiento consiste en una presencia de la conciencia al ser, recíprocamente él es también una presencia del ser a la conciencia. Esto no contradice lo que hemos dicho con Sartre: la conciencia es la apertura sobre el ser; pero, por otra parte, la cosa se hace también presente: aún más, si la cosa no tuviese un coeficiente de inteligibilidad, la conciencia no podría hacerse presente. La evidencia se caracteriza por esta misma presencia. Hay evidencia desde el momento en el cual el ser y el existente nos son presentes "en carne y hueso", como dice Husserl; cuando el juicio no cae en una especie de vacío, sino que se termina con el con

tacto intelectual con aquello sobre lo cual uno juzga. Y como en el conocimiento la conciencia puede ver objetos muy diversos (objetos sensibles, hechos, principios relaciones lógicas, matemáticas, etc.) la misma evidencia aparece, pues, como una noción analógica: ofrece modalidades diferentes y particulares según el tipo de conocimiento de que se trate, el cual, a la vez, se define según el modo de ser considerado.

La evidencia no es, por consiguiente, como pensaba Descartes, la misma en todos los casos, consistente en una luz intelectual simpre dialéctica: la evidencia se caracteriza sobre todo por la presencia del ser a la conciencia y ésta es tan variada como los modos de ser y de existir. La Escolástica había insistido sobre el carácter analógico de la evidencia: la fenomenología haciéndole eco, explica que un ser material, un hecho histórico, un principio matemático no nos son dados o no nos son presentes de la misma manera, aunque en todos los casos se trate para la conciencia de llegar a una presencia del objeto, reduciéndose al conocimiento y, finalmente, a una intuición, como dice Sartre.

Por otra parte, esta presencia del ser a la conciencia no es necesariamente obtenida de un solo golpe y sin dificultades. A veces así sucede, pero en estos casos se trata de ordinario de las evidencias que menos interés presentan, de evidencias vulgares que tanto el sabio como el filósofo deben sobrepasar, ya que éstas podrían adormecer el espíritu u orientarlo en falsas direcciones. En general, la realidad tras la cual nosotros vamos, se hace presente tras un largo esfuerzo, de vacilaciones, después de emplear variados métodos, de confrontaciones de los resultados obtenidos por otros, etc. Pero todos estos medios miran al mismo resultado: colocarnos finalmente frente a la realidad "en persona", obligarle a revelar sus secretos, a mostrarse tal cual

es. No siempre tenemos éxito. Pero quizá lleguemos a un resultado que está fuera de toda duda posible; entonces diremos que hemos obtenido una evidencia apodíctica (Husserl: Meditations cartésiennes, p.12); pero esta apodicticidad sólo se encuentra en muy pocos casos. De ordinario nuestras evidencias son incompletas y, por tanto, sujetas a revisión: nosotros no estamos de ordinario seguros de encontrarnos delante del ser en persona, "en carne y hueso".

Delante de esta concepción de la evidencia no tiene sentido el acusar la teoría de la evidencia de dogmatismo simplista: la evidencia debe ser conquistada y exige de nosotros, por lo tanto, un esfuerzo metódico Pero aún en el caso de que la evidencia fuera en nuestra vida un "accidente feliz", siempre queda el hecho de que el conocimiento está orientado hacia la obtención de dicha evidencia. La finalidad del conocimiento no es otra cosa que obtener que la realidad se manifieste tal cual es. En este sentido hay que decir con Husserl que la evidencia designa "un carácter esencial y fundamental de la vida intencional", por lo menos en su aspecto cognoscitivo y que todo saber -tanto el vulgar como el científico- aspira a la evidencia, es decir, a ponernos delante de aquello que es.

✳ Así podemos concluír que la evidencia, considerada de parte del objeto, consiste en su presencia personal: "en ella, una cosa, un estado de cosas (un juicio, una generalidad, un valor, etc.) se presentan ellos mismos, se ofrecen y se dan en persona. En este modo final (Endmodus) la cosa se presenta por sí misma, se da en la intuición inmediata, "originaliter" (Husserl, ib. art. 48, Logische Untersuchungen I,190) Considerada de parte del sujeto la evidencia es la aprehensión de esta presencia: en este caso la evidencia es un modo de ser de la conciencia, sin ser reducida por ello a un es

tado del sujeto, puesto que los dos aspectos, objetivo y subjetivo, no pueden ser separados, de la misma manera como en la intencionalidad no son separados la vivencia y el término considerado...Así definida, la evidencia es el criterio supremo y se confunde con la experiencia vivida de la verdad. Cuando nosotros estamos en presencia del ser, su inteligibilidad se manifiesta a nosotros que estamos estructurados para acogerla, pues, la conciencia, como hemos visto, se define como la apertura sobre el ser.

Nosotros no podemos escapar a esta condición fundamental: todos los criterios a los cuales nosotros podemos apelar suponen la evidencia.

CONCLUSION: Hemos ensayado conocer la esencia del conocimiento, y del conocimiento en general. No podemos quedarnos en esto. Lo importante ahora es considerar el conocimiento en el hombre. Hay necesidad de precisar en qué medida los caracteres fundamentales del conocimiento en general concuerdan con el conocimiento humano. Estos caracteres son deformados cuando se trata de la actividad cognoscitiva del hombre? No olvidemos que mediante la inteligencia humana se construye la filosofía y no a partir de la esencia, del tipo ideal de todo conocimiento.

Veamos, pues, la estructura del conocimiento en el hombre.

CAPITULO II

LA ESTRUCTURA DEL SUJETO COGNOSCENTE

En la definición del fenómeno del conocimiento hemos separado éste de otros fenómenos vecinos. Nuestra conclusión ha sido que el conocimiento es una función contemplativa y el medio que poseemos para explicar y comprender auqello que es o que existe: su papel no consiste, por lo tanto, primordialmente en permitirnos una adaptación al medio.

No nos es suficiente saber qué es el conocimiento en sí mismo: tenemos necesidad de estudiarlo en el hombre. Ahora tenemos que examinar las conclusiones particulares a las cuales está sometida la función cognoscitiva en el hombre.

Distinguiremos en este capítulo tres grandes parágrafos, en los cuales estudiaremos sucesivamente el aspecto empírico o corporal, voluntario e intelectual del sujeto que conoce.

§ 1.- Aspecto empírico:

Entre las condiciones de posibilidad del conocimiento encontramos una serie que se relacionan con el hombre en cuanto ser encarnado y que nosotros llamaremos a priori empíricos. Estos factores no son sólo condición de posibilidad, sino que aparecen a veces con tal fuerza que por los mismos se ha querido definir el conocimiento humano.

A) A PRIORI CORPORAL :

El primer factor que nosotros encontramos en el estudio del conocimiento es nuestro cuerpo. Los filósofos tienen una cierta tendencia a considerar el conocimiento como una actividad puramente espiritual, una facultad del alma. Pero es un hecho que el hombre aparece primeramente como un cuerpo en medio de los cuerpos y que el conocimiento podría tal vez ser interpretado como el resultado de la interacción de dos objetos corporales, de la acción de un cuerpo sobre nuestros órganos corporales.

Los primeros materialistas interpretaron el conocimiento, o mejor, todo tipo de conocimiento según el tipo del conocimiento sensible: hay necesidad de un objeto y de un órgano receptivo. El conocimiento sería una relación física entre un objeto físico y un órgano físico.

Reducir el conocimiento al conocimiento sensible, por el hecho de que el cuerpo interviene necesariamente en el proceso cognoscitivo, al menos en un momento de dicho proceso, trae como resultado la imposibilidad de un conocimiento fijo, estable, o, en otras palabras, la imposibilidad de una verdad absoluta. El encuentro entre objeto y sujeto cambia sin cesar, puesto que los objetos son absorbidos por un flujo perpetuo y universal. No hay, por consiguiente, un conocimiento estable para el individuo. A fortiori, entre diversos individuos, puesto que cada cosa es verdadera para mí en el momento en que ella me aparece y en la medida en que ella se me aparezca: la verdad es idéntica a la apariencia.

Esta teoría no es totalmente infantil. Debemos intentar comprenderla. El hecho de que el conocimiento

supone y depende de un a priori físico es algo irrefutable. En los siglos XVI y XVII algunos filósofos vieron en el conocimiento la contemplación por el alma de ciertas ideas. No sería más lógico decir que el conocimiento es un producto que resulta del choque de dos cuerpos?

El empirismo clásico entra en esta línea (Locke, Condillac, Hume). Se parte del hecho de que el conocimiento se puede explicar perfectamente a partir del conocimiento sensible. La imagen no sería otra cosa que las sensaciones ligadas entre sí de manera especial. Otro tanto habría que decir de las ideas generales; los juicios universales serían sólo creencias injustificables por el objeto mismo. De esta manera los empiristas son todos más o menos relativistas: ninguno afirma la certeza absoluta de nuestro conocimiento.

B) A PRIORI BIOLOGICO :

El hombre no sólo es un cuerpo, sino que es un ser viviente, un organismo, es decir, algo estructurado. El hombre reacciona como un todo, como una unidad; centraliza todo lo que recibe. Esto resuelve ya algunos problemas insolubles en la hipótesis precedente: cómo explicar la síntesis de las excitaciones puntuales? Por el asocianionismo, como lo quiere el empirismo? Pero cómo obtener, por ejemplo, la unidad del espacio y del tiempo? Mas correcto sería considerar al hombre como reaccionando en forma global.

El hombre es un ser viviente. Y es interesante anotar esto, pues todo viviente obra en vista de una cierta utilidad: él busca aquello que le es útil, él evita lo que le hace daño. Algunos han tomado esto como una intuición primera, como un punto de partida seguro para la explicación del conocimiento; ya hemos visto es

to en el pensamiento de James.

Dotar a un animal de conocimiento significaría favorecer su vida. Si el hombre es sólo un organismo biológico, el conocimiento se justificaría según esto por el servicio que presta. Un conocimiento sería bueno valioso y verdadero en la medida en que sea útil, en la medida en que permita la adaptación del animal y su victoria en la lucha por la vida. Se hace pues del conocimiento una función de la vida y se explica a partir del factor vida.

Aquí vemos otro aspecto que presenta una marca de relativismo: la vida del hombre cambia a todo momento, las circunstancias en las cuales se vive cambian también: de la misma manera que la utilidad o las exigencias del ser cambian, de la misma manera la verdad cambiaría.

La idea del pragmatismo no es del todo "baja", puesto que él habla todavía de otros niveles de vida de los cuales el ser humano participa: hay también en el hombre una vida económica, social, intelectual, moral religiosa,....Todo esto pertenece al ser humano. Y sin duda alguna, a medida que subimos a los grados superiores de vida, la teoría pragmatista deja de ser tan "baja" como a primera vista aparece. El problema fundamental, sin embargo, del pragmatismo queda siempre el mismo: la verdad es definida siempre como lo útil para la vida.

No se podría definir la verdad como lo útil a la vida del conocimiento? La definición sería subjetivista, pero no por ello errónea: la verdad es todo aquello que nos abre al espíritu, que nos hace más aptos para conocer? Cuál podría ser para la vida moral la definición de bien y del mal en el pragmatismo? Quizá este:

"No hay más criterio que la experiencia humana que nos dice: si vosotros obedecéis a esta regla, seréis aptos para la lucha en la vida moral, avanzaréis en el camino de la perfección"; el bien sería aquello que debemos hacer.

Algo semejante podemos decir de los otros niveles de la vida. Así pues, la teoría pragmatista no sería del todo falsa; hay que anotar, sin embargo, que es ambigua, puesto que ordinariamente no se distinguen los diversos niveles de vida y sólo se esfuerzan en demostrar que es verdadero lo que es útil. No se cae, pues, necesariamente en el relativismo; habría necesidad de saber primero de qué clase de vida se habla.

Una cosa es cierta: hay un a priori biológico. Hay necesidad de poner la vida del conocimiento en relación con la corriente vital que ella impulsa y en la cual se encuadra.

C) A PRIORI SICOLOGICO:

El hombre no vive solamente en un mundo que le es exterior; él puede separarse de éste y dirigir su mirada hacia él mismo para buscar un lugar en el mundo síquico que le es propio. Este mundo es formado de tendencias, de estados representativos (percepciones), de imaginación, memoria, inteligencia, de afectos, etc. Todo esto forma un mundo interior que nosotros podemos considerar como un todo. Y aquí tenemos otra manera de subrayar el aspecto empírico del conocimiento.

Este mundo es a veces descrito bajo la forma de una actividad, de una vida que se presenta en determinados niveles: el estado de vigilia, que puede ser de atención o de distracción, el estado de soñoliento, el de

sueño completo.... No es extraño que el mundo interior pueda existir bajo diversos niveles de conciencia ? Ahora bien, el conocimiento aparece como un aspecto de esta vida de conciencia....

Por otra parte, tenemos estados patológicos : alucinación, locura, etc. Si la vida consciente fuera-puramente espiritual, cómo puede ella estar sometida a estos diversos niveles y a estos diversos estados patológicos? (Refutación del angelismo).

Todo esto es importante desde el punto de vista del conocimiento. Tomemos un individuo. Su mundo posee caracteres propios, algo así como los que posee el hombre desde el punto de vista de su fisonomía. La literatura nos describe muchos mundos síquicos. Cada uno tiene su estructura mental, que, en cierto sentido hace de él un individuo original. Cada uno tiene su manera de ver las cosas que le es propia. En una palabra, cada uno tiene su a priori síquico. Pensar, por ejemplo, cómo el mundo nos parece de un modo especial, según la pasión que nos domine.

El conocimiento podría ser explicado, encuadrándolo dentro de este mundo sicológico; y entonces - se diría que un determinado juicio es verdadero porque concuerda con una determinada sicología. Una verdad q' no estuviera de acuerdo con el siquismo del individuo-no sería comprendida.

Los sicólogos pretenden explicar integralmente el conocimiento de esta manera. Acaso nosotros mismos no interpretamos los errores de los otros,lo que - piensan actualmente, con la ayuda de su temperamento,de su carácter, de sus hábitos, de su pasado ? Esto que-sucede en los otros también sucede en mí. Para hacerme

comprender no podría yo exigir que se tuviera en cuenta mi "modo de ser", el momento que estoy viviendo, el medio que me está dominando ? De hecho nosotros podemos interpretar el pensamiento de al [illegible] a partir de la época que vivió, de su país, etc. (Interpretación social del conocimiento).

Aquí tenemos igualmente un a priori empírico. Como los dos anteriores, se encuentra igualmente ligado al cuerpo. Esta dependencia, este condicionamiento de nuestro pensamiento por nuestro cuerpo, analizado a fondo, sería una de las pruebas contra el angelismo que encontramos en ciertas filosofías -principalmente idealistas- que quieren hacer del sujeto cognoscente un ser totalmente espiritual.

D) A PRIORI CULTURAL:

Este a priori es un poco más vago que los anteriores, pero bien pudiéramos decir que los completa y resume. Es el factor por el cual se quiere explicar el conocimiento haciéndolo entrar en un contexto cultural; es decir, que todo lo que nosotros pensamos, decimos, afirmamos, se encuadra dentro del medio humano, medio propio al hombre, medio familiar, medio en el cual nosotros nos encontramos, como dicen los franceses : "Chez-nous" (como en su propia casa).

Es este un punto que la filosofía actual ha subrayado de manera especial, y, digámoslo con sinceridad, con resultados fecundos. El mundo que describe la filosofía actual no es el mundo de la ciencia, no el del pensamiento filosófico tradicional, ni siquiera el del sentido común. Nos encontramos ante el esfuerzo por volver al mundo que nos es verdaderamente dado, aquel que se nos aparece como familiar, en donde todo no es dado-

de una sola vez, sin reflexionar, como cargado de un cierto sentido (humano, cultural, los cuales son necesariamente inteligibles). La idea de la filosofía actual es que aquello que es principal en nuestro contacto con el mundo, es una visión del mundo en la cual éste se nos aparece como algo "familiar". La fenomenología de la percepción no es sino un ensayo para volver a las percepciones primeras que constituirían una vista natural de un mundo que se nos da como poseyendo un sentido humano.

En una ciudad nos encontramos rápidamente como "en casa", rápidamente descubrimos el sentido de un instrumento, obra del hombre. Platón ya había hecho notar que conocer es una cierta manera de reconocer. Raramente tenemos la impresión de conocer algo nuevo. El hombre se siente de un solo golpe en el mundo como en su casa. El ve que el mundo tiene un significado especial para él en cuanto hombre.

Esto hace que el mundo, antes del conocimiento, se muestre como familiar. Y esto constituye igualmente un aspecto empírico del conocimiento. Porque todo esto supone un aspecto corporal del conocimiento. Hoy en día se dirá que esto proviene de que el hombre es un ser encarnado, un ser en situación, un ser-en-el-mundo. Gabriel Marcel tiene a este respecto ideas muy fecundas cuando nos muestra aquella "correspondencia", aquella "simpatía" entre el mundo en que nosotros vivimos y nosotros mismos.

Esta es una idea esencial en lo que respecta a la percepción. La percepción no es la interacción de dos cuerpos. El cuerpo no es un simple receptáculo neutro, un instrumento, un órgano de conocimiento. El cuerpo es algo que toma parte en el conocimiento. El ser q' conoce es esencialmente un sujeto corporal. Es el espí-

ritu encarnado quien conoce. El alma no es el piloto del cuerpo, es decir, algo independiente del cuerpo. El cuerpo no es aquello que nosotros tenemos: nosotros somos radicalmente diferentes. Por esto somos capaces de abarcar el mundo como algo que hace parte de nuestra vida. Nosotros conocemos por medio del cuerpo y del espíritu, porque el conocimiento es el conocimiento de un ser en situación.

(Cfr. Marcel: Recherches philosophiques, 1936-1937); Merleau Ponty: Phénomenologie de la perception).

Otra manera de presentar el punto que estudiamos es el siguiente: nuestro mundo nos es familiar en la medida en que nosotros nos hemos formado dentro de un determinado ambiente. Los objetos, v.gr., en sus más mínimos detalles tienen un sentido para nosotros, por el solo hecho de haber nacido en un determinado lugar. Hay una serie de elementos, en nuestra vida, delante de los cuales no necesitamos raciocinar: es suficiente ver para comprender. Sobre esto podríamos extendernos. Un oído acostumbrado percibe sonidos que otro no lo consigue. Esto vale para el dominio de las ideas.

Nosotros somos, por otra parte, el resultado de una historia. Nuestra corporeidad, a la cual está ligada el conocimiento, difiere según las experiencias que ha vivido; es ella el resultado de la historia que ha vivido. El ejemplo de la educación es sorprendente: necesitamos tiempo y esfuerzos para que podamos sentirnos "en casa", dentro de un dominio determinado. Un espíritu puro no aprende, no es capaz de adquirir hábitos....Un ejemplo lo encontramos en las lenguas extranjeras; por qué no podemos "leerlas", siendo así que las conocemos individualmente? Cómo explicar las dis -

tracciones en la lectura: la palabra está allí y sin embargo leemos algo que allí no se encuentra ?. Por qué a veces no podemos darnos cuenta de un detalle en una decoración ? Esto nos puede servir como refutación de la antigua concepción del conocimiento sensible: el conocimiento no es el resultado de la interacción física entre cuerpo y objeto.

Todo esto vale no sólo para nuestras adquisiciones corporales, sino también para el mundo de las ideas (Cfr. Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, p. 519:"...et même la pensée d'un philosophe n'est qu'une manière d'expliciter saprise sur le monde, cela qu'il est").

En esto tenemos un a priori: nuestros conocimientos actuales aparecen dependientes y ligados a otros factores. Si yo pienso hoy, lo que pienso es el resultado de todas las experiencias e influencias que he vivido. Cada uno de nosotros es el coronamiento de toda una historia, una historia en la cual cuerpo y alma no pueden ser separados.

E) A PRIORI DEL LENGUAJE

Aunque íntimamente ligado con el a priori cultural, podemos considerar el lenguaje como un a priori aparte. La filosofía del lenguaje constituye uno de los capítulos esenciales de la filosofía actual. Se trata de saber y explicar el hecho de que nosotros necesitamos de un determinado lenguaje para pensar. No hay reflexión sin lenguaje. La misma reflexión interior es un diálogo consigo mismo.

En las palabras podemos distinguir un sentido-

(significación), que parece constituír esencialmente el pensamiento, y un sonido que constituye el elemento sensible: sus relaciones pueden considerarse como las que existen entre el alma y el cuerpo: los dos están unidos de manera misteriosa, pero necesaria. Esto quiere decir que nuestro pensamiento es un pensamiento que se expresa por medio de palabras. Lo principal es compredner la inseparabilidad del pensamiento y del lenguaje.

En el pensamiento idealista se habían imaginado primero un pensamiento y luego las palabras para expresar este pensamiento. El lenguaje para ellos era un simple instrumento para expresar un pensamiento completo en sí mismo: el lenguaje sería un sistema convencional -coherente es cierto- de signos para traducir a otro un pensamiento interior, sin concebir la posibilidad de una "contaminación" del pensamiento por parte de su instrumento. "Or c'est justement cette contamination qui est le fait premier et c'est elle qu'avant tout il faut comprendre. C'est elle qui fait que 'moi-même', le 'sujet', s'engage non seulement dans ses pensées mais dans ses paroles en sorte que je suis 'reconnaissable' physiquement, moralement, et intellectuellement non seulement dans mon vocabulaire mais encore dans le ton dont j'use ordinairement ou par exception, dans la construction gramaticale de mes phrases et dans leur enchaînement, dans la mélodie de mon discours et le geste qui le parfait, en un mot dans le style parlé ou écrit de mes propos". (De Waelhens: Existence et signification p. 124). Es esta contaminación del pensamiento por la palabra la que explica por qué las lenguas no son totalmente traducibles. Comparar la palabra hombre en las diversas lenguas.

Las palabras pueden tener un núcleo de significación, pero alrededor de él se añaden diversos sen-

tidos, según la experiencia personal vivida de cada individuo: el árbol para el hombre, el biologista, el mercader de madera, el filósofo de la naturaleza, el accidentado en el camino no significa lo mismo.

Por otra parte, el sentido de las palabras ha sufrido una evolución en la historia: la comunidad humana ha estructurado el lenguaje según sus experiencias.- Por tanto, cada palabra al lado de su significación está cargada de significaciones cuyo origen es la historia de los individuos.

De aquí que hablemos de un a priori del lenguaje: hablar no significa simplemente utilizar un sistema de signos convencionales para traducir un pensamiento interior. Halbar significa, ante todo, entrar a formar parte de un mundo cultural ya constituído, es decir, ya constituído sin nuestro concurso. Nosotros estamos determinados a pensar en una determihada línea por el hecho de hablar una determinada lengua: aprender a hablar es aprender a pensar.

Hay diversas culturas, diversas lenguas, diversas maneras de pensar. Por qué maravilla rnos de la diversidad de opiniones ? Por qué llegamos a expresar nuestro pensamiento completa y adecuadamente sólo en nuestra lengua materna, aquella en la cual aprendimos a hablar ? Y por qué hay ciertas cosas que sólo pueden ser verdaderamente expresadas en la lengua en la que fueron pensadas ? -(Heidegger -alemán).

Las consideraciones sobre el aspecto empírico del sujeto que conoce parecen desconcertantes desde el punto de vista de la posibilidad de una verdad absoluta; parecen decirnos que nuestra manera de ver el mundo, nuestra Weltanschauung, nuestras creencías religiosas, nuestras ideas políticas y morales, nuestros juicios, -

nuestra visión de las cosas, las evidencias primeras - que nosotros juzgábamos como totalmente objetivas todo, en fin, no procede de nosotros sino de nuestro medio - ambiente, de nuestra cultura, de nuestra historia y e ducación; que todo está ligado a otros aspectos de mi- "yo", distintos del simple conocimiento. El meditar so bre este problema puede constituír una verdadera cri - sis para el filósofo. En palabras menos dramáticas, se -trata del problema crítico que debe estudiar el valor, condiciones y límites de nuestro conocimiento.

De esta primera parte podemos sacar la siguiente conclusión: nuestro conocimiento aparece ligado - esencialmente a factores distintos de él, y que, por- lo mismo, disminuyen su valor. Estos factores implican la corporeidad y la historicidad del hombre. Todo esto introduce una cierta relatividad en nuestro conocimien to .

Introducida esta relatividad, surge un proble ma: el valor propio del conocimiento. Este problema q' se pone de hecho, se pone igualmente de derecho (de ju re) en virtud de la estructura del sujeto que conoce , en virtud de la naturaleza misma del conocimiento huma no.

§ 2.- ASPECTO PERSONAL DEL SUJETO COGNOSCENTE

El hombre es libre.Hablar de libertad y de vo luntad, es algo que dice alusión directa al plan moral más que al plan del conocimiento, porque es allí donde aparece más nítidamente este carácter de personalidad, de libertad. Nosotros constantemente nos contentare - mos con verificar, en primer lugar, que el hombre, aun

que sea determinado por los factores empíricos (sobre - los cuales hemos hablado), a pesar de tratarse de un - ser en situación, él puede afrontar la situación. A pesar del aspecto corporal, de los antecedentes sicológicos, históricos, etc., el hombre puede hasta cierto punto tal situación. Esta capacidad de reacción manifiesta una especie de trascendencia, de autonomía del hombre - respecto de la situación. Esto lo comprobamos claramente en el campo moral: nosotros nos consideramos en cada acto, libres, responsables: aún estando determinados - para lo mejor, esto no obsta nada: nosotros somos lo q' decidimos la jerarquía de valores.

Esto lo encontramos también en el plan del conocimiento. Tenemos la impresión de que nuestro conocimiento puede recibir el molde de nuestra personalidad.

En pocas palabras diremos: el conocimiento resulta de la actividad del sujeto. En el primer aspecto- estudiado (el empírico) hemos introducido una especie- de determinismo, el conocimiento estaba encuadrado en - un complejo de situaciones. Aquí verificamos el hecho - de que el conocimiento es el resultado de una intervención libre del sujeto. Hay que hacer algo para conocer, hay que intervenir. El conocimiento no depende simplemente de una situación, es un acto. Veamos algunos índices del carácter personal del conocimiento.

1) El conocimiento supone en el sujeto una especie de autonomía, Veamos por ejemplo el diálogo. En él - no se trata de simples excitaciones y reacciones. Estamos sobre un plan superior al plan meramente mecánico.- Para dialogar es necesario el ser capaces de comprender, de inhibir durante un cierto tiempo las reacciones instintivas, de memorizar, de guardar presentes las palabras, es decir, hay que dominar los actos por medio de +) aceptar o rechazar...

los cuales nosotros comprendemos el significado de lo que oímos. Ciertamente no estamos ante reflejos o reacciones biológicas. Para comprender el sentido de un problema hay necesidad de ser capaces de una serie de actos de tal naturaleza que el sujeto pueda permanecer él mismo a través de todas las impresiones que recibe: es necesario ser una persona, es necesario "durar", como dice Bergson. Hay necesidad de inhibiciones, de síntesis, de retención. Y la respuesta supone que podemos expresar una cierta idea con la ayuda de palabras que convergen todas al mismo resultado previsto. El diálogo supone todos los caracteres llamados personales. Estos caracteres no se explican por el medio, la educación o la historia, hay que apelar a otro aspecto: la libertad, la personalidad.

Todo esto vale para el diálogo consigo mismo.

El conocimiento es en el hombre una especie de perpetuo descubrimiento. Cuando se conoce se suponen actos que se renuevan: conocer significa para el hombre aprehender, buscar, hallar.

El "buscar" es algo misterioso: cómo buscar algo que ya se sabe o algo que se conoce ? Y sin embargo, hay un progreso en el conocimiento tanto en extensión como en profundidad. Nosotros conocemos cada vez más y mejor. Parece, inclusive, que hay siempre un "hallazgo" aún en el caso de cosas que nosotros simplemente reconocemos. Conocer es, en cierto sentido, reconocer. Cómo podríamos entrar en comunicación con un objeto totalmente extraño ? Y este reconocimiento y este descubrimiento se pueden hacer indefinidamente. Todo ello es misterioso.

Se trata de algo específico del hombre. Un ángel parece que no progresa en el conocimiento de un ob-

jeto determinado. Este hecho del progreso, de la búsqueda, del hallazgo, no puede explicarse por el cuerpo únicamente. Es necesario apelar al aspecto personal del sujeto con su capacidad de descubrir, de acoger, de recibir, de ser libre para continuar en la búsqueda.

Para expresar todo esto se pueden usar diversas categorías. Hoy en día se subraya mucho este carácter, esta relación entre situación y hallazgo. Por ejemplo en Bergson el automatismo y la libertad. El automatismo corresponde al aspecto empírico; aparece como condición de la libertad, se concretiza en el hábito, que Bergson llama también memoria, considerada como simple receptáculo de conocimientos fijos. La libertad corresponde a nuestro aspecto personal; para Bergson se trata de la imaginación creadora, del hallazgo. Para que exista la libertad es necesario que existan automatismos, tanto para conocer como para querer.

Para E. Le Roy el pensamiento intuitivo, el hallazgo, se hace siguiendo ciertas reglas que suponen el aspecto empírico. No hay generación espontánea en la ciencia: primero hay que aprender para poder hacer descubrimientos personales. La finalidad de la preparación de la educación, etc., es la de crear la libertad del esfuerzo, de liberar la fuerza mental necesaria para el trabajo de hallar. Todo ello (el automatismo) sirve de prefacio a la originalidad. Hay necesidad de multiplicar los encuentros fecundantes.

3\ Este aspecto personal, esta relación entre invención y los factores determinantes se encuentra tanto en el lenguaje como en el hombre. El hombre existe, pero él se encuentra a partir de cada situación determinada, él halla su comportamiento y el sentido de tal comportamiento. Todo proyecto expresa la manera como el hombre se dirige al mundo (preocupación, cuidado, inten-

ciones).

— Lo mismo para el lenguaje. Quien escribe se encuentra delante de las palabras como el pintor delante de los colores. Estas están allí con un sentido ya constituído. Nosotros nos servimos de las palabras y hacemos algo personal, original, que revela la personalidad de quien escribe. Hay estilo y el estilo hace al hombre.

— Lo mismo hay que decir con respecto a la reflexión. Con la ayuda de las palabras preexistentes descubrimos algo nuevo. Utilizamos palabras que conocemos y descubrimos en estas palabras, si se puede decir, aún más de aquello que nosotros pensábamos que allí se encontraba (Cfr. La interpretación de textos). Para reflexionar es necesario usar palabras (aspecto emírico) y sin embargo se inventa. De dónde viene esto ? Sin duda de nosotros.

"La parole est donc cette opération paradoxale où nous tentons de rejoindre, aun moyen de mots donc le sens est donné, et de significations déjà disponibles, une intention qui par principe va au-delà et modifie, fixe elle-même en dernière analyse le sens des mots par lesquels elle se traduit" (Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, p. 446). Cada sujeto que habla inventa su propio lenguaje, de la misma menera que a cada instante inventa su comportamiento, y del mismo modo como trasciende una situación por medio de sus proyectos. Cada uno emplea, pues, las palabras en un sentido individual; por lo tanto, no hay sólo un aspecto empírico del lenguaje, sino también un aspecto personal, una actividad que depende del sujeto.

El conocimiento no se explica, por consiguiente, haciendo referencias sólo al aspecto empírico, a la facticidad, a la historicidad, a la situación. Para com

prender el conocimiento hay que apelar igualmente al sujeto que puede dominar la situación, que puede dirigir el modo de realizar la investigadión, que puede dar un sentido a las palabras que va a emplear. Es ésto precisamente el aspecto personal.

Existen sistemas filosóficos que dan una primacía al aspecto personal: los conocimientos son expresión de los sujetos que conocen; los conocimientos que tenemos, los tenemos porque los queremos, etc. El fundamento de tales sistemas es el descubrimiento de ciertos conocimientos que revelan de manera especial la "intervención personal" del sujeto. Por ejemplo: las creencias (Cfr. Víctor Brechard: L'erreur). Nosotros consideramos a los hombres como responsables de sus creencias. Las discusiones más apasionadas tienen lugar en dominios en donde las opiniones más diversas pueden ser aceptadas (plítica: aquí no se defienden verdades objetivas, se trata de defenderse a sí mismos y sus opiniones: hacer triunfar su opinión es hacer triunfar su personalidad). Hay que notar cómo, de ordinario, cuando se dice de algo que es "evidente", ello lo es porque lo creemos.

El conocimiento del "otro" exige de parte del sujeto que conoce una especie de facultad de acogida personal. Se trata del "consentimiento". Esta clase de conocimiento interviene especialmente en la historia. - Desde el punto de vista objetivo es difícil realizar e interpretar la historia si no hay simpatía.

Hay otros conocimientos que dependen del aspecto empírico. Pero no podemos olvidar (y esto como conclusión) que en todo conocimiento el sujeto debe querer conocer, que debe decilir continuar la búsqueda. Platón decía que "Hay que ir a lo verdadero con toda el alma". Se trata de condiciones sicológicas para conocer.

Tanto el aspecto empírico como el personal son accidentales o esenciales ? Hay que decir en primer lugar que el conocimiento no puede limitarse a ninguno de estos dos factores. Es necesario continuar la descripción del conocimiento humano tal como se presenta para poder ver si estos aspectos son esenciales o no. Una cosa es cierta: el conocimiento no es independiente de estos dos aspectos, que son irreductibles, es decir, que están siempre unidos porque son aspectos de un mismo sujeto: el que conoce.

Hasta ahora hemos considerado el conocimiento en cuanto conocimiento de un sujeto "situado". En el aspecto empírico el hombre aparece como prisionero; en el personal como libre. En estos dos aspectos nuestro conocimiento aparece como irremediablemente relativo. Veamos el aspecto intelectual:.

§ 3.- ASPECTO INTELECTUAL O PERCEPTIVO DEL SUJETO COGNOSCENTE -

El estudio de este aspecto nos mostrará que el sujeto no está encerrado y prisionero de su perspectivismo; que él no se encuentra en el mundo como si éste le fuera propio únicamente a él (contra el solipsismo). El aspecto intelectual nos orienta hacia una solución satisfactoria del problema del conocimiento: el conocimiento pretende llegar a ser el conocimiento de un espectador imparcial; el espíritu humano busca estar fuera de la presión de la situación que lo determina.

Algunos índices de este aspecto[1]. Volvamos al ejemplo del diálogo. El lenguaje aparece como implicando una serie-

de significaciones estrictamente individuales: nosotros pensamos sólo con la ayuda de palabras, etc. (Cfr. aspecto corporal). El lenguaje aparece igualmente como original y personal, como algo con lo cual nos podemos expresar para realizar una obra original. Pero en el lenguaje no todo es empírico y personal. Tenemos que tener en cuenta otro elemento intersubjetivo, porque es posible cierta comunicación entre las personas, como son posibles también ciertas traducciones: lo que quiere decir que hay ciertas limitaciones a las fluctuaciones del lenguaje. De lo contrario sería imposible confeccionar diccionarios de significaciones. Esto quiere decir que en cada palabra hay un sentido que no es estrictamente individual y personal, que hay un sentido intersubjetivo; como medio de comunicación entre las personas que, inclusive, pueden reaccionar de manera diferente. En síntesis: en cada palabra hay un fondo de significación que permanece independiente de las personas tomadas individualmente.

Esto quiere decir que las palabras no consideran los objetos exclusivamente según "mi perspectiva". Las palabras traducen un cierto conocimiento de las cosas que un espectador "no situado" puede tener; las palabras dan cierto conocimiento de las cosas como son en sí; como pueden ser percibidas desde cualquier punto de vista y por diferentes sujetos. Este fondo es el concepto inteligible de las cosas, es una traducción de la esencia de las cosas que puede hacer un espectador imparcial no situado, que ve las cosas desde un punto de vista absoluto. El concepto tiene una naturaleza distinta de la naturaleza de la percepción; la palabra considera el objeto en cuanto pensado y lo sobrepasa en duración, por una significación intemporal que no hace sino expresar el contenido de la percepción. Todo esto es el índice del poder que tiene el sujeto de considerar las cosas como si él no fuera un ser en situación.

El sujeto que conoce, se expresa con sus tres aspectos en un mismo lenguaje, en el cual algo corresponde a cada uno de dichos aspectos.

Para expresar el aspecto perceptivo se emplea igualmente la palabra "conciencia"; el sujeto que conoce es una conciencia, pero no solamente conciencia ya que también es cuerpo y libertad. La conciencia es la manera propia del sujeto por la que percibe las cosas como tales. Es necesario tener experiencia de ello, por ejemplo, cuando yo comprendo a otro.

Es necesario distinguir dos clases de conciencia. La conciencia espontánea, o alusiva, que los franceses llaman "conscience irréfléchie": ésta no considera los objetos directamente sino que los capta indirectamente. Es la conciencia que tenemos cuando nos ocupamos de cualquier cosa, menos de conocer: conciencia afectiva, sentimientos, repulsiones, etc., de lo cual tenemos cierta conciencia. Igualmente cuando corremos tras algo, cuando estamos totalmente entregados a una lectura, en fin, en todas las actividades cautivantes, de las cuales, sin embargo, tenemos cierta conciencia. Es esta la conciencia que acompaña todas nuestras ocupaciones, aún en el caso de que nosotros no queramos conocer. De aquí que se llame también conciencia concomitante; Sartre dirá que es la conciencia "de L'acte mais non de soi-posant-l'acte".

La conciencia posicional o tética, o atencional, que los franceses llaman: "conscience réfléchie", es la conciencia clara, por la cual nosotros ponemos atención, dirigimos la mirada, no distraidamente ni indiferentemente, sino fijamente sobre aquello que hay que ver. Consiste fundamentalmente en tomar los objetos como tema explícito de observación: es poner nuestra atención sobre ellos, dirigir hacia ellos nuestra mirada tanto

corporal como espiritual. El proyecto que entonces nos anima es el de conocer.

Todo hombre puede tomar o tener una u otra conciencia. Hay, pues, un cambio de conciencia, cambio existencial, cambiò de proyecto, lo cual sucede, por ejemplo, cuando descubrimos súbitamente un motivo arquitectónico en una calle que nosotros frecuentamos. El hombre puede tomar las dos actitudes según que la libertad lo lleve a ocuparse de sus problemas cotidianos o a conocer: la actitud existencial difiere según la orientación profunda y existencial que se le dé a la conciencia. Este cambio es tal que a veces uno se da cuenta de él exteriormente.

La conciencia espontánea puede darse sobre objetos o sobre el propio yo. Sobre objetos, v.gr., cuando hablamos caminando y sólo vemos de reojo los objetos. Sobre el propio yo: nos acompaña siempre.

He aquí, pues, dos tipos de conciencia. El paso de la una a la otra es brusco. Hay un cambio de actitud. Esto se nota sobre todo cuando uno quiere salir de un estado afectivo: se detiene, se pregunta sobre aquello que uno ha hecho: esto es explicitar la conciencia espontánea, tomar la primera ocupación como tema de investigación y al mismo tiempo abandonar dicha actitud.

Y aquí nos encontramos con un problema importantísimo: la imposibilidad de la reflexión total. Nosotros podemos reflexionar sobre la conciencia "irreflexiva" o espontánea, pero el nuevo acto con el cual reflexionamos encierra en sí una conciencia irreflexiva de nosotros mismos que reflexionamos, lo que quiere decir que no hay posibilidad de llegar a una identidad entre el sujeto que reflexiona y el objeto de reflexión o, lo que es lò mismo, no hay posibilidad de una reflexión to

tal: siempre tendremos un margen de pensamiento irreflexivo: toda conciencia reflexiva supone una conciencia irreflexiva de sí misma.

Entre las dos conciencias hay muchas diferencias; de ordinario se habla sólo de la reflexiva. Sin embargo, siempre es necesaria la primera (la conciencia espontánea) para poder tener la segunda. Nosotros reflexionamos siempre sobre algo ya dado irreflexivamente. Esta es quizá la idea central de nuestro curso.

Para hacer ver mejor este aspecto intelectual que estudiamos ahora, bien podemos indicar otros conocimientos, insistir sobre el progreso del conocimiento. El plantear los problemas que pone un objeto, bien puede ser ya considerado como el principio del conocimiento del objeto, pues esto implica un conocimiento, un esfuerzo, una espera, esto proyecta ya una luz sobre el objeto y orienta el pensamiento en una cierta dirección. Saber plantear un problema implica todo un arte, y hoy en día la filosofía busca más el limitar los problemas que el querer encontar una solución apresurada.

La verificación de hechos es igualmente una especie de conocimiento, ciertamente pobre pero no carente de importancia; hay necesidad de un arte, de una especial inteligencia para saber percatarse exactamente de lo que pasa. La comprensión es un conocimiento más satisfactorio que los dos anteriores, Poner en orden las cosas en un conjunto armonioso, ver las ligaciones y relaciones entre las cosas, llegar a comprender las cosas desde su interior, v.gr. una mentalidad, una cultura, un período histórico, etc. demuestra un progreso muy grande en el conocimiento. "Penetrar" es una de las maneras de un ser que quiere colocarse en un punto de vista "perceptivo", intelectual.

Podríamos considerar aún la "explicación", que es un conocimiento diferente de la simple verificación o de la aprehensión. Idea de la demostración...

Nos encontramos en la misma perspectiva, en la cual el sujeto cognoscente conoce como si no estuviese "situado". Decir "yo veo" significa para él "hay". El sujeto cognoscente toma la actitud del espectador imparcial, habla en términos objetivos; no tiene siempre la conciencia de estar "engagé", situado, de tomar parte en el juego. Es ésta la actitud aperceptiva: se trata de ver, intuir, comprender.

CONCLUSION DEL CAPITULO

El estudio de los tres aspectos del sujeto cognoscente pone de manifiesto el problema crítico. Si el sujeto es tal cual nosotros lo hemos descrito, un problema se pone de jure y estamos obligados a buscar una conciliación entre los diversos aspectos, aunque dicha conciliación parezca paradójica, pues los dos primeros aspectos nos inclinan hacia la idea de un conocimiento relativo, mientras que el tercer aspecto parece orientarnos positivamente hacia la solución del problema del conocimiento.

El carácter empírico estructura al sujeto cognoscente de cierta manera: él es un ser menos "espiritual" de lo que se cree, depende de sus experiencias pasadas, de su historia, de su estructura sicológica, del medio, etc. Allí estamos en la línea del perspectivismo, del relativismo.

El aspecto personal nos revela que en el conocimiento cada uno pone algo libremente de su parte, cada uno ve las cosas en razón de sus proyectos, a las palabras se les da un sentido personal y original. El

conocimiento tiene también aquí un carácter relativo. No hay gran dificultad en explicar el error: nosotros cambiamos muy fácilmente de perspectiva: una lectura, un hecho, etc. nos han cambiado....

El tercer aspecto, intelectual o aperceptivo, nos revela todo lo contrario: los actos que nosotros juzgamos como determinados por nuestra historia (aspecto empírico) como en función de nuestros proyectos (aspecto personal), dichos actos pretenden ser objetivos, decir lo que son las cosas en sí mismas, enunciar verdades absolutas, colocar al sujeto más allá de "todo punto de vista". El relativista más convencido, en el momento de enunciar su teoría, lo prueba. Los solipsistas hablan y al hablar intentan algo...En todo enunciado hay, por lo tanto, esta pretensión de la verdad absoluta, de enunciar un juicio como si se fuera un espectador imparcial, libre de toda influencia.

Hay, por lo tanto, incompatibilidad entre los diversos aspectos. Dicha contradicción está inscrita en todo acto de conocimiento, pues él es acto de un sujeto "encarnado". Es posible un compromiso entre lo relativo y lo absoluto ?

Sería necesario mostrar que nosotros somos capaces de llegar a una verdad absoluta, pero sin querer explicar demasiado, pues hay que mostrar igualmente que podemos errar. Es fácil hacer lo uno o lo otro, pero los dos ?

Hay, por lo tanto, necesidad de una solución media que tenga en cuenta los tres aspectos: nuestro principio debe ser éste: rechazar toda solución que olvide uno de estos tres aspectos o que no los considere, porque ello significa rechazar el planteamiento honrado del problema y dar de antemano una solución fácil.

NATURALEZA Y METODO DE LA EPISTEMOLOGIA

Con este capítulo buscamos un método apto para resolver el problema epistemológico. Trataremos de resolver el problema sin mutilar al sujeto que conoce.

lo. En la escuela de los grandes críticos.

I) R. DESCARTES (1596-1650).

En Descartes hay tres textos fundamentales sobre nuestro problema.

A) Regulae ad directionem ingenii

Escritas más o menos en 1628, fueron publicadas en 1701. Son 21 reglas, de las cuales es la octava la que nos interesa.

Objeto de la epistemología:... on ne peut rien connaître avant de connaitre l'intelligence, puisque la connaissance de toutes les choses dépend d'elle...".

"Voici aucune question n'est plus importante a resoudre que celle de savoir ce que c'est la connaissance humaine, et jusqu'où elle s'étend; c'est pourquoi nous réunissons cette double étude dans une seule question que nous pensons devoir examiner la première d'après les règles posées plus haut; c'est ce que doit faire une fois dans la vie quiconque aime tant soit peut la vérité, parce que cette recherche contient les vrais moyens de savoir et toute la métohode".

Rien ne me semble plus absurde que de disputer audacieusement sur les mistères de la nature.... comme-font beaucoup de gents, et de n'avoir jamais cherché si la raison humaine peut approfondir ces matières" (Crítica de Descartes contra los físicos al estilo de la crítica de Kant contra los metafísicos).

Descartes cree que la crítica es fácil: "Et il ne doit pas nous sembler difficile de déterminer les limites de l'sprit que nous sentons en nous-mêmes, puis que souvent nous n'hésiton pas à porter des iugements sur des choses qui sont hors de nous et qui nous sont totalment ètrangères". Hablar de sí es fácil....

B) DISCOURS DE la Méthode, parte 4.

Descartes presenta un método que, esencialmente, comprende tres elementos: la duda, el cogito y la evidencia (criterio de verdad).

1) La duda: es el medio que usa Descartes para librarse de todo aquello que nosotros hemos llamado empírico. El no sólo lo trasciende sino que llega a negarlo. Es un gran esfuerzo por negar el carácter empírico del sujeto que conoce y de todo conocimiento. En esta medida y en la medida en la cual Descartes evita de "s'engager", de comprometerse personalmente, él se queda con el simple aspecto perceptivo. Veamos el proceso:

Descartes toma la resolución de eliminar el aspecto empírico (cfr. la primera parte: "considérations touchant les sciences): Siendo así que la ciencia está a disposición de todos los hombres, la desigualdad debe venir del hecho de que no todos saben conducir el espíritu, la razón ."Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée". Descartes es conducido a estas reflexi

ones y a su nuevo método por el contraste entre la reputación de sus maestros y la nulidad de la ciencia de estos; "J'ai été nourri aux lettres des mon enface..mais ...,"; "j'estimais fort l'éloquence et j'étais amoureux de la poésie..mais..." y los peros continúan.

De aquí que Descartes abandone los libros para ir al de la naturaleza, para observar las costumbres,para viajar, etc.,..El no encuentra sin embargo descanso para su espíritu. Por todas partes encuentra la diversidad de opiniones que él ya había constatado entre los filósofos. La única ventaja obtenida fue el irse librando de muchos errores que ofuscan la luz de la razón y hacen a ésta menos capaz de la verdad. Después de tener cieta experiencia toma la resolución de estudiar en él mismo y en sí mismo buscar los principios de su método.

Qué es la duda ? Tomar como falso todo lo que no es indubitable; considerar como falso todo aquello sobre lo cual se puede dudar. Por tanto algo distinto a la simple suspensión del juicio.

Cuáles son las razones para dudar?

a) La sospecha sobre los sentidos externos,
b) La duda sobre el razonamiento (hay gentes que yerran en cosas muy simples). Rechazo de la razón que demuestra.
c) La duda sobre la diferencia entre el estado de sueño y de vigilia: nosotros no estamos siempre ciertos si estamos despiertos o dormidos.

2) EL COGITO. Cuando pienso que todo es falso, es necesario que yo que lo pienso sea, exista, Cogito, ergo sum. Yo rechazo el testimonio de los sentidos, de la razón, pero no el acto por el cual yo rechazho todo: implícitamente yo pienso, por lo tanto yo existo.

El cogito se convierte así en el primer principio de la filosofía, a partir del cual todo puede ser deducido. Es necesario ver el carácter privilegiado del cogito:

El "ergo" de la conclusión de Descartes no es la conclusión de unaraciocinio: es una visión evidente: yo, encerrado en mi conciencia, existo. Aquí nos encontramos dentro de una cierta línea de solipsismo. Es el pensamiento, mi pensamiento, que aparece como indubitable después de la duda. La existencia no es pues implicada en este juicio, mas es el resultado de la duda, experiencia que Descartes ha vivido en su propia conciencia (El Cogito de Descartes no se conjuga).

El cogito es la verdad primera cronológicamente, pero sobre todo en el sentido de que las otras verdades tendrén su certeza gracias a aquella: las otras verdades son ciertas en la medida que dependen del Cogito ergo sum.

3) La evidencia: quello que es necesario para que un proposición sea verdadera; el criterio por lo tanto de la verdad es la evidencia. Por qué el cogito resiste a toda duda ? porque es evidente dirá Descartes. Así las cosas que yo veo claramente, que yo concibo distintamente son evidentes porque el Cogito es evidente y por consiguiente son verdaderas.

(Ideas claras y distintas: Claras: "La connaissance qui est présente et manifeste à un sprit attentif". Distintas: "celle qui est tellement précise el differante de toutes les autres qui elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut" (Cfr. Principia I, 45).

El estudio del texto de Descartes nos muestra que éste no respeta los tres aspectos que hemos estudiado en el sujeto cognoscente.

Yo puedo dudar de mi cuerpo, nos dice, fingir que no estoy en ningún lugar. El "sum" no viene del cuerpo, ni del mundo. Sólo en la medida que yo pienso, el "sum" guarda un sentido. Los dos se implican. Todo lo que yo soy es de ser "une pensée".

El sujeto en Descartes se reduce por lo tanto a una "alma". Yo soy una sustancia cuya esencia es el pensar. En el momento de la duda el sujeto es una cosa que piensa. Por tanto no es un sujeto encarnado, un ser en-el-mundo. Lo necesario para que yo continúe existiendo durante el acto de la duda es que yo sea una sustancia, cuya esencia es pensar y que para existir no necesita de ninguna cosa material. De donde se sigue que para Descartes, en el hombre el alma es enteramente distinta del cuerpo y que la conocemos más fácil que al cuerpo en el momento de la crítica. En el momento de realizar la crítica, yo que dudo, es un alma; el alma es algo espiritual que no tiene necesidad de lugar para existir, que no tiene necesidad de un mundo.

El sujeto cognoscente según Descartes es un sujeto no situado, dotado de carácter absoluto. Es el sujeto del aspecto aperceptivo.

Ahora comprendemos por qué para Descartes es fácil la crítica. No estando situado, el "sum" cartesiano no tiene que realizar y pasar por la experiencia. El conocimiento es absoluto puesto que no hay razón de relatividad.

Pero hay un punto dogmático en Descartes. Por qué conceder una entidad sustancial y ontológica al al

ma ? Por qué no considerarla como una mera función del-conocimiento ? Acaso no es más lógico de llevar la duda hasta dudar de su existencia ? No quedaría en este caso más que el pensamiento (estilo Kant y Husserl).Descartes ha realizado un paso enorme al dudar de la existencia del mundo exterior, pero no se atrevió a dudar - de la existencia de su propia realidad cediendo de esta manera al supuesto dogmatista de su tiempo. Así Descartes acepta como real aquello que en un análisis se revelaría sólo como función del conocimiento. (No olvidar que se trata de fundar un método para juzgar del valor - del conocimiento. Descartes no dudaba de la existencia-del mundo exterior).

Conclusión del Discurso del Método: Descartes-suprime el problema al mutilar el sujeto cognoscente.

C) <u>MEDITACIONES. I, II, (1641).</u>

En sustancia dice lo mismo que en el Discurso; sólo que aquí añade la hipótesis del mal genio que en -cuentra placer en hacerme tener evidencias falsas.

Descartes se ha retirado a la soledad y medita. -El duda de su cuerpo (cosa considerada como imposible-actualmente). Es una locura, dice, dudar de su cuerpo. Pero hay que considerar que nosotros somos hombres y q' dormimos (Cfr. ilusión del sueño). Si yo medito sobre - esto veo que no es una locura dudar sobre mi cuerpo, - pues no hay modo absoluto de distinguir la vigilia del sueño (Cfr. <u>I Med.</u>). Pero aquí parece quedar cierto que los cuadros se refieren a algo real -por lo menos los - colores (Cfr. la comparación con los pintores- Elogio - de las ciencias matemáticas). Descartes añade entonces-la hipótesis del mal genio. Si alguna opinión antigua -

quiere resistir a la duda, Descartes empleará otro méto do: "Je demeurerai obstinément attaché a cette pensée - et si par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de par venir a la connaissance d'aucune vérité, à tout le mo - ins il est en ma puissance de suspendre mon jugement".- "Ainsi le malin génie ne me pourra jamais rien imposer".

Se trata, pues, en las meditaciones de tomar - de nuevo la duda, pero reforzada: un dios que gusta de- hacernos errar vendría a trastornar el juego normal de mis actividades cognoscitivas sin que nosotros dudemos- de ello. Nosotros sólo podemos juzgar del conocimiento- por medio de nuestro conocimiento. Si el conocimiento - yerra, cómo llegar a la verdad ?. No podemos saber si - él jamás yerra. Por consiguiente la hipótesis cartesia- na no es del todo inútil en filosofía.

A pesar de esta hipótesis, Descartes ve que el "cogito" resiste a la duda. Aunque yo yerre, yo soy...- une pensée. Lo que hay de privilegiado es el hecho de que aunque yo yerre en ese momento, yo pienso y, por lo tanto, "sum". Descartes resiste aún a la duda más extra vagante que se puede hacer: la hipótesis del mal genio: "Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trom pe; et qui il me trompe tant que je penserai être quel- que chose. De sorte qu'après y voir bien pensé et avoir soigneusement examiné tout chose il faut conclure, et - necessarirement vraie toutes les fois que je la prononce- ce, ou que je la concois en mon ésprit" (2'ème Méd. - - Cfr. 4ème).

Hay igualmente un refuerzo para la idea del su jeto que conoce concebido como alma. "Mais je ne conna- is pas encore assez clairement ce que je suis. moi qui- suis certain que je suis: de sorte que désor mais il - faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre - pas imprudemment quelque autre chose pour moi..."(4ème)

Para Descartes, dominado por el mecanicismo,el cuerpo es una máquina. Eliminación en el "sum" del cuerpo, de los atributos del alma, del sentir, etc.(pp.: 108-11). Lo único que no se puede separar del sum es la "pensée"; "Je suis, je existe". Durante cuánto tiempo ? Durante el tiempo que yo piense, puede ser que si yo deje de pensar, deje también de existir. Así Descartes precisa el sum con la ayuda del "cogito":"je ne suis que mon âme dont le seul attribut est de penser". Los otros atributos del alma, puesto que necesitan del cuerpo para manifestarse, pueden ser puestos en duda.

Las últimas páginas citadas son muy importantes para la noción del pensamiento de Descartes. Ver en seguida el texto sobre las percepciones sensibles. Cómo son reducidas a la duda. "enfin je suis le même qui sens, c.a.d. qui recois et connais les choses comme par les organes des sens, puis qu'en effet je vois la lumière, j'entends le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi: toutefois à tout le moins, il es tres certain qu'il me semble que je vois, que j'ented et que je m'échauffe, et c'est proprement ce qui en moi a'appelle sentir et cela, pris ainsi précisément , n'est rien d'autre chose que penser. D'ou je commence à connaître que je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant".

Descartes pasa de una visión, de un acto de los sentidos al "il me semble" ver, oír, etc. Se pasa del acto de oir al pensamiento de oir; por lo tanto ello no puede ser falso, pues es pensamiento. Yo creo q' es una reducción de los actos ejercidos al pensamiento de estos actos. Y es esto lo que es indubitable. Sentir= tener la impresión de sentir.

El Cogito, la conciencia de Descartes está ce-

rrada sobre sí misma, incapaz de salir de sí para recibir y ver el mundo. Ella es como una esfera que sólo contiene ideas. En el Cogito sólo está el alma, cuyo atributo único es pensar. Existe el alma y sus ideas. Todo lo demás desaparece: el mundo sólo existe como idea. Descartes no ve, sino que él juzga que ve.

<u>En conclusión</u>: Es cierto que nosotros caemos en errores. El Cogito que resulta de la duda cartesiana hace desaparecer el aspecto empírico y personal del sujeto. Es cierto que Descartes trata de recuperar todos los conocimientos que había rechazado mediante la duda. Generaliza el criterio de la evidencia y llega rápidamente a la idea de Dios. La idea de lo perfecto no puede venirnos de las sensaciones ni de nosotros mismos, pues si dudamos es porque somos imperfectos: ella es innata, ella viene de Dios; luego Dios existe. Este Dios perfecto es bueno, por consiguiente El no puede querer engañarnos (rechazo de la hipótesis del mal genio). Dios es bueno y me ha creado, por consiguiente las facultades cognoscitivas que yo he recibido de El no son engañadoras por naturaleza.

De esta manera Descartes elabora una cadena de razones cuyo primer eslabón es el cogito. Estas verdades ganan un valor crítico porque él ve la unión necesaria entre el cogito y las verdades sobre las cuales había dudado.

Si se puede dudar de todo, por qué será ello más evidente después del Cogito ?.

En fin, el realismo crítico de Descartes se ve comprometido por el caracter dogmático del criterio generalizado de la evidencia. Para él las ideas innatas gozan de evidencia, porque ellas son producidas en mí por Dios, Ser perfecto y por lo tanto tienen la garantí

a de la veracidad divina; Descartes tiene que recurrir a dicha garantía divina porque para las implicaciones del Cogito todavía es posible pensar en una ilusión o en la intervención de un mal genio.

Así el recurso a la garantía divina justifica la extensión universal del criterio de la evidencia. Para hacer eficaz dicha justificación Descartes procura demostrar la existencia de Dios como ser perfecto y la veracidad divina como garantía de las ideas innatas.

II) K A N T (1724-1804)

La crítica de la razón pura emprende de nuevo el examen crítico del conocimiento. Kant habla de la metafísica en el mismo sentido que Descartes habla de la física. El se pregunta si todos los filósofos que hablan de Dios, del mundo, etc., no deberían primero interrogarse sobre la capacidad de raciocinar, sobre la capacidad que tiene el espíritu para realizar una metafísica. El constata sobre todo las diversas opiniones que se dan en metafísica. En las ciencias él ve progreso y profundidad, sobre todo en la física de Newton y en las matemáticas de Leibnitz.

Las divergencias (cfr. el prefacio) nos conducen a la tarea la más difícil: conocernos a nosotros mismos, saber aquello que se pasa en nosotros: es la crítica de la razón pura. Kant quiere llevar la razón delante de ella misma como delante de un tribunal.

El conocimiento apela a su propio tribunal quien decidirá de las pretensiones y "de las usurpaciones de la razón" (notar el uso de los términos jurídicos) Kant pide a los metafísicos de interrumpir su

trabajo y de comprobar primero la posibilidad de la metafísica.

Como se ve, la idea es la misma de Descartes : idea de hacer una reflexión sobre el conocimiento antes de hacer cualquier otra reflexión. Pero hay que reconocer que el trabajo de Kant es superior al de Descartes. Analiza el conocimiento, los elementos de que se compone, dilucida el trabajo de la razón en el momento de raciocinar (v.gr. cuando dice en matemáticas 7 + 5 = 12). Una vez analizado lo que es indispensable para su buen funcionamiento, son encontradas las condiciones indispensables para un conocimiento válido. Ahora bien, como dichas condiciones no son llenadas cuando se hace metafísica, Kant declara la imposibilidad de llevar a cabo una metafísica como ciencia.

Cuál es el sujeto del conocimiento para Kant ? La respuesta es clara: él no es aquél que hemos visto con sus tres aspectos. Kant rechaza el aspecto empírico del sujeto. Las ciencias son verdaderas por su método experimental, ahora bien, como dicho método no puede ser aplicado a la metafísica, esta es imposible. La experiencia en cuanto se funda sobre constataciones no puede conducir a afirmaciones estrictamente universales y necesarias como son las que pretende enunciar la metafísica.

El sujeto de Kant es el famoso "Ich Denke"(yo pienso): un acto de conciencia, síntesis de todos nuestros conocimientos. UN ACTO QUE LIEGA A DAR UNIDAD y orden a nuestra experiencia. El Ich Denke es la exigencia de la unidad de todo pensamiento como pensamiento. El conocimiento no puede llamarse conocimiento de alguna cosa sino en la medida en que la conduzca a la unidad . Esta unidad es dada por el sujeto. Pero este sujeto es un acto. Por tanto no es el cogito de Descartes. Kant -

habla de un sujeto trascendental. Lo importante para el conocimiento es que yo sea el "portador" de la conciencia en general" (Bewustsein überhaupt), que reduce a la unidad la "blosse Manningfaltingkeit" (la pura diversidad). No es necesario por lo tanto que sea yo, sujeto individual y personal que descubre y conoce algo.

Aún más, la existencia ontológica del Ich Denke no es necesaria; se trata de una mera función del conocimiento. Este sujeto es un "ego" a priori, un yo que no tiene nada que ver con lo empírico, un yo aperceptivo no personal. El no es objeto de una intuición como el yo de Descartes, mas el producto de un razonamiento.

Este yo no es, por otra parte, puramente espiritual: tiene necesidad de esquemas espacio-temporales (a prioris del tiempo y del espacio) y de otras categorías para poder pensar.

Conclusión: Si la ciencia es posible, si la verdad puede ser alcanzada, es gracias a un "yo trascendental" que se encuentra en el punto de partida, en el origen del conocimiento, y no gracias a un sujeto con los aspectos empíricos-personales e intelectuales que hemos visto. Kant rechaza el aspecto empírico y personal del sujeto que conoce y elimina todo aquello que puede volver la verdad relativa.

III) H U S S E R L (1859-1938)

Del 23 al 25 de febrero de 1929 Husserl dió en la Sorbona una serie de conferencias. Eran una especie de reflexiones al estilo de Descartes, sobre la manera de filosofar (Cfr. Las meditaciones cartesianas). Ellas no representan su pensamiento definitivo. Después de esto, su manera de pensar evolucionó en una di

rección más "existencialista". Pero en estas conferencias expuso sus ideas fundamentales sobre la fenomenología.

Husserl fue siempre perseguido por la idea de fundar una filosofía verdadera, válida para todos. De aquí su carácter fundamentalmente crítico. Para una tal filosofía serían necesarias bases sólidas, de evidencias últimas, absolutas. Como sus predecesores, constata la multiplicidad de opiniones en filosofía, la falta de comunidad de pensamiento. Hay necesidad, pues, de liberar la filosofía de todo prejuicio. (radicalismo crítico).

Para ello Husserl quiere hacer el mismo camino de reflexiones de Descartes (la inspiración fundamental es la misma en los dos filósofos). Notar que Husserl como Descartes era también matemático.)El busca un nuevo método más radical: el método fenomenológico. Husserl busca una experiencia verdaderamente original, primera, más allá de toda cultura, formación, etc. De la mentalidad cartesiana él retiene, no la duda, la cual había sido superada por Kant, sino el retorno al sujeto. Si se quiere "fundar" una ciencia, es necesario volver al+ sujeto, encontrar razones personales por las cuales las cosas son así y no de otra manera. Hay necesidad de una filosofía autónoma, en virtud de evidencias últimas sacadas del sujeto mismo, evidencias que le den a la filosofía una justificación absoluta: el fin es, por consiguiente, alcanzar aquello que es verdaderamente primero, una experiencia "original" de las cosas, más acá y más allá de todo aquello que pueda aportar el sentido común, de las superestructuras de la cultura, etc. (Encontrada dicha base se puede realizar aquello que Descartes soñaba)

En lugar de la duda cartesiana encontramos en Husserl la "epojé", la reducción, la suspensión del jui-

+ cosas..

cio;no se trata de rechazar todo aquello que hemos aprendido en los libros, al lado de los hombres, frente al universo, como si fueran cosas falsas o dudosas; se trata de una espera...mediante la reducción se quiere reencontrar las cosas mismas. Es la suspensión de las creencias "existenciales" que nosotros tenemos en la experiencia espontánea e ingenua.

Este método supone que hay una trasformación por parte del sujeto: este se convierte no en un " res cogitans" (Descartes), ni en un sujeto trascendental (Kant) sino en una especie de sujeto trascendental bajo la mirada del cual todo va a continuar su marcha(?).Es un espectador imparcial que no adhiere al espectáculo que ve. El yo de Husserl reencuentra no el mundo de las ideas (Descartes y Kant), sino el mundo de la experiencia. El sujeto es un espectador que va a describir el mundo de la experiencia y a descubrir aquello que es esencial, el aspecto fundamental, la "eidos" (reducción eidética). Se reduce el sujeto gognoscente a una conciencia intemporal que no adhiere más a la experiencia sino que contempla las cosas en ellas mismas.

Así se pasa de un sujeto empírico, personal, perceptivo a un sujeto trascendental subjetivo.

Al mismo tiempo, se pone entre paréntesis el mundo de los otros sujetos cognoscentes los cuales se convierten en "fenómenos existemtes", vistos "en la actitud reflexiva que no admite más la creencia existencial: el mundo se convierte en fenómeno, significación del mundo, de un mundo que ha perdido toda su consistencia, su valor existencial. "Una cosa me aparece".... es la primera cosa que me es dada: el objeto conocido es considerado como fenómeno. Este "una cosa" es descrita y sobre este fundamento se va a establecer la creencia existencial.

Es un método universal y radical por el cual yo me considero como "yo puro", espectador imparcial.- Sólo quedan después de la reducción este "yo puro" y los fenómenos" o "cogitaciones". Sólo quedan fenómenos y pensamientos.

Husserl critica a Descartes de no ser fiel al radicalismo, pues hace del ego una sustancia que piensa (=realismo trascendental).Husserl critica también el dogmatismo: por qué atribuír una existencia ontológica al alma ?.

La reducción deb colocar el mismo "yo" entre paréntesis. El "yo" de Husserl tiene como única "función" el de encontrarse en la fuente, en el principio de todo conocimiento. Para Husserl es un sujeto puro, no un existente metafísico.Se trata de un "ego" no contaminado de historicidad y de mundanidad....

En pocas palabras, el único sentido de este "ego es el de sujeto aperceptivo. El yo como espectador puro y simple de un espectáculo.

Conclusión: Si la crítica quiere fundar la filosofía como ciencia rigurosa,hay que encontrar un punto de partida que implique,en primer lugar, la suspensión de las "creencias existenciales".

El sujeto se convierte en un objeto puro, es decir, una simple mirada absolutamente liberada de toda experiencia.

Igualmente el mundo es simplificado. No se convierte en "pensamiento"(il me semble que je vois), como en Descartes, sino "fenómeno". Cesa pues de ser el mundo en el cual nosotros estamos "comprometidos".

Conclusión para los tres autores.

Ellos enseñan que hay que reducir el sujeto cognoscente a una conciencia pura. Puede ser reducido el sujeto que conoce al aspecto aperceptivo que hemos estudiado ? El sujeto de la epistemología puede ser un sujeto sin historia, sin cuerpo, sin sensación ?

1o) MERLEAU-PONTY

Ver: "Fenomenología de la percepción" - Fondo de Cultura Económica - México, 1957)

Merleau sostiene ;
a) El método reflexivo (Descartes, Kant, Husserl) es impracticable.
b) El sujeto cognoscente es esencialmente un sujeto empírico y personal.

Tesis : es imposible la verdad absoluta. Quizás se puede hablar de una verdad escatológica.

Estudiar el capítulo intitulado "El Cogito" - págs. 405-48 (Notar que para Merleau el Cogito no es primordial: él es estudiado al final de su obra. Primero se presenta el sujeto situado en la historia y como ser corporal).

a) Rechazo del método reflexivo.

Desde las primeras líneas se ve la diferencia de clima entre los autores anteriores y él: el cogito es un ser cultural: "Pienso en el Cogito cartesiano, quiero terminar este trabajo, siento frescura del papel bajo mi mano, percibo desde mi ventana los árboles del paseo. Mi vida se precipita en todo momento hacia las cosas trascendentes, transcurre por entero afuera. El Cogito...... en cualquier forma es un ser cultural ha -

cia el cual se endereza mi pensamiento..." p. 405.

No se trata de dar razón al realismo... "La misma experiencia de las cosas trascendentes sólo es posible si llevo y encuentro en mi el proyecto.... Si encuentro cosas en torno mío, no es debido a que estén ahí efectivamente, porque de esta existencia de hecho, por hipótesis, no sé nada.

Si soy capaz de reconocerla, es debido a que el contacto efectivo con la cosa despierta en mí una ciencia primordial de todas las cosas y mis percepciones finitas y determinadas, son manifestaciones parciales de un poder de conocimiento que es coextensivo al mundo y que lo despliega de punta a punta".

"El cogito cartesiano...está siempre más allá de lo que me represento actualmente, tiene un horizonte de sentido formado por la multitud de pensamientos que se me han ocurrido mientras leía a Descartes y que no están actualmente presente, y además por otros pensamientos que presiento, que se me hubieran podido ocurrir y que nunca desarrollé.

Merleau hace la crítica del método muy severamente. Hace notar que soy yo quien constituye el Cogito histórico; al fin de cuentas el Cogito cartesiano sólo tiene sentido por mi propio yo (Cfr. 406-7): "Soy yo quien reconstruye el "cogito" histórico, soy yo quien lee el texto de Descartes, soy yo quien reconoce ahí una verdad imperecedera y al fin de cuentas, el Cogito cartesiano sólo tiene sentido por mi propio cogito y no me daría a pensar nada sino estuviera en mi mismo todo lo que es necesario para inventarlo " (Cfr. 407 ss.).

Para Descartes, yo no estoy seguro de que se encuentre sobre mi escritorio un cenicero o una pipa,pe

ro yo si estoy seguro de que pienso ver el cenicero o la pipa. Podemos disociar las dos afirmaciones ?. Podemos conservar el pensamiento del acto y no tener en cuenta lo otro (el acto y el objeto del acto) ?.

Para Merleau esto es imposible, nosotros no podemos disociar nuestro pensamiento y el juicio sobre la cosa vista. La percepción, el ver, y el objeto visto tienen la misma modalidad existencial; por lo tanto no podemos separar la cosa vista y el acto de ver. Si yo veo un cenicero en el sentido pleno de la palabra ver es necesario que se encuentre efectivamente un cenicero. Porque ver es ver algo; "es esencial a mi visión referirse no sólo a algo pretendidamente visible, sino a un ser actualmente visto. Recíprocamente, si pongo en duda la presencia de la cosa, esta duda recae sobre la visión misma....De dos cosas una: o bien no tengo ninguna certidumbre relativa a las cosas mismas y entonces tampoco puede tener certidumbre de mi propia percepción, tomada como simple pensamiento, puesto que , aún así, envuelve la afirmación de una cosa; o bien, capto con certeza mi pensamiento, pero esto ya supone que asumo a la vez las existencias a que apunta" (ibidem).

"Cuando Descartes nos dice que la existencia de las cosas visibles es dudosa, pero que nuestra visión, considerada como simple pensamiento de ver, no lo es, tal posición, no es sostenible, porque el pensamiento de ver puede tener dos sentidos. Se puede entender en un sentido restrictivo como visión pretendida o "impresión de ver", y entonces tenemos con ella la certeza de algo posible o de algo probable, y el "pensamiento de ver" implica que hemos tenido, en ciertos casos, la experiencia de una visión auténtica o efectiva a la que se parece el pensamiento de ver y en la cual se encontraba entrañada la certeza de la cosa en aque-

lla ocasión. La certeza de una posibilidad no es sino - la posibilidad de una certeza, el pensamiento de ver no es sino una idea que nunca tendríamos sino hubiéramos - tenido por otro lado la visión en realidad. Pero también se puede entender por "pensamiento de ver" la con- - ciencia que tendríamos de nuestro poder constituyente.- Sea lo que fueren nuestras percepciones empíricas, que pueden ser verdaderas o falsas, estas percepciones no - serían posibles si no estuvieran habitadas por un espíritu capaz de reconocer, de identificar y de mantener - entre nosotros su objeto intencional. Pero si este po - der no es un mito, si la percepción es la simple prolongación de un dinamismo interior con el cual puedo coincidir, la certeza que tengo de las premisas trascendentales del mundo debe extenderse hasta el mundo mismo,y, al ser mi visión de punta a cabo pensamiento de ver, la cosa vista en sí misma es la misma que pienso, y el i - dealismo trascendental es un realismo absoluto. Sería - contradictorio afirmar a la vez que el mundo es constituído por mí y que sólo puedo captar el esbozo y las estructuras esenciales de esta operación constitutiva; es menester que vea aparecer el mundo existente y no sólo- el mundo como en idea, al terminar el trabajo constitutivo, a falta de lo cual no tendría sino una construc - ción abstracta y no una conciencia concreta del mundo". "Así, pues, en cualquier sentido que se le tome, el - "pensamiento de ver" sólo es cierto si la visión efectiva lo es también".

Para tener la idea de haber visto, es necesa - rio haber visto. Una visión posible debe referirse a una visión auténtica para saber de qué se trata ... Para preguntarnos si nosotros soñamos o si en verdad vemos , es necesario una comparación que supone que uno ha visto necesariamente. Y la cuestión sólo tiene sentido si- el sueño difiere por naturaleza de la verdadera visión.

De aquí que la certeza de una posibilidad es - la posibilidad de una certeza. El pensamiento de ver - es una visión en idea que supone una visión auténtica.

Así pues, para Descartes, es cierto "qu' il me semble avoir vu". Para Merleau yo puede entonces estar cierto de haber visto. El pensamiento de ver sólo es - cierto si la visión lo es también.

Por otra parte la conciencia que yo tengo de - ver o de sentir, no consiste en notar pasivamente un hecho que se pasa en mi conciencia, sino que ello es 1 la efectuación misma de la visión; es el ejercitar el acto de ver o de sentir. Yo me aseguro de ver, viendo. La conciencia de ver supone la visión efectuada..:" la conciencia de ver... p. 413.

Por consiguiente, Merleau nos presenta una refutación del método reflexivo que nos quiere asegurar- un punto de partida sólido para una construcción científica de la filosofía. He aquí la reconstrucción del- método reflexivo según Merleau; la actitud ingenua consiste en decir; "yo veo cosas". Y Descartes, Kant, Husserl dudan a su modo de todo ello y dicen: "esto no - es seguro porque nosotros erramos a veces". Ellos se - dirigen entonces de las cosas al acto por el cual nosotros las vemos y de allí al pensamiento de estos actos; "je pense que, il me semble que, je doute que, je vois de choses". Así se llega al cogito que es cierto in - trínsecamente unido al acto aunque este no alcance ningún objeto. Tal es el esquema (je pense -je doute, il- me semble- que je vois des choses).

La crítica de Merleau consiste en mostrar en - primer lugar que la reducción de las cosas al acto de percibir y después al pensamiento de este acto no tiene sentido, que es impracticable en el sentido de que-

ello no nos da algo que sea más seguro y cierto que aquello sobre lo cual cae la duda. Para él, poner en duda las cosas, es idénticamente poner en duda los actos de percepción, puesto que las cosas y los actos tienen la misma modalidad existencial.

Para poder hablar de "pensamiento de ver" es necesario, aún en el caso de una pretendida visión, que sepamos en qué consiste una visión de cosas. Además, nos dice él, por qué podemos hablar aquí de una certeza ? porque nosotros nos comprometemos en una experiencia de duda. Yo dudo, luego yo pienso.

Cuando yo afirmo esto, es que yo me he comprometido en la duda, en el pensamiento. Pero esto es verdadero para todos los actos psíquicos.

Así los tres elementos (pensar, dudar, ver) contienen el mismo grado de certeza. Nosotros estamos de ello ciertos cuando nosotros nos comprometemos en la experiencia de dichos actos. Es cierto que nosotros podemos discutir siempre sobre el cenicero, porque esta experiencia no es plena, total: yo no veré jamás el cenicero, desde todos los puntos de vista a la vez: serían necesarias verificaciones infinitas. Pero esto vale también para la duda: se puede retroceder en infinito. Este método no da ningún punto de partida sólido, pues yo puedo siempre tomar distancia en relación a la experiencia: la cosa, el acto, el pensamiento. Yo puedo decir: me parece que veo, yo dudo que yo dudo...etc.

Así, pues, el método reflexivo no nos ofrece ningún punto de llegada. Descartes se detiene en la duda porque él se ha comprometido en una experiencia de duda. Pero, si nosotros queremos detenernos en alguna parte, por qué no detenernos en el primer punto, en el mundo? Hay un mundo, yo estoy en el mundo. Esto tambi-

en es cierto. Parémonos allí, en la visión, la cual implica las cosas.

El método de Descartes es inútil. Detengámonos en las cosas, lo cual tiene el mismo valor.

b) Rechazo del aspecto aperceptivo.

Para Merleau la posición del sujeto cognoscente es la de un sujeto exclusivamente empírico y personal.

Merleau rechaza tanto el método reflexivo como la afirmación según la cual el sujeto puede liberarse de toda situación. Para él, el sujeto cognoscente depende siempre de su medio, de su historia, de su cuerpo, Y él se compromete libremente. En esta perspectiva una verdad absoluta aparece como imposible.

Nuestro pensamiento es esencialmente un pensamiento temporal; es decir, una actividad de un sujeto que se compromete a partir de una situación, que no alcanza jamás verdades eternas, universales, válidas para todos, para siempre y en todas partes, porque el sujeto que conoce no puede dominar todos los puntos de vista posibles de cada una de las realidades. Los juicios son como decisiones políticas: se conocen más o menos las situaciones, se sabe que no se tienen todos los elementos necesarios sobre el problema, pero hay que tomar decisiones. Más tarde se ve que nos engañamos.

Nosotros estamos en la ambigüedad; a veces estamos en lo cierto y tenemos éxito, a veces en lo falso y erramos.

El tipo de este conocimiento nos es dado por-

la percepción. Yo me encuentro cerca de la ventana. Yo me digo: "Pedro pasa", no, fue otro. Por qué ? Porque los datos eran insuficientes. El error es un comprometerse, una decisión a partir de datos incompletos, pobres. Nosotros nos encontramos siempre en esta situación. Nosotros estamos siempre dominados por un punto de vista. Y nosotros nos comprometemos por una cosa como si conociéramos todos los puntos de vista. Lo mismo sucede en la vida intelectual (casi inconscientemente en la percepción, concientemente en el juicio); poseemos algunso elementos para juzgar pero nos comprometemos como si conociéramos el todo de manera absoluta. - Después constatamos los errores...

Todo esto se resume en dos palabras: el hombre es un ser temporal. Es esto lo que explica el error y también el comprometerse, la evolución de las ciencias y sobre todo la diversidad de opiniones en filosofía.

Es necesario leer todo el capítulo sobre el Cogito, donde se encuentran páginas extraordinarias. Repetidas veces encontramos las misas tesis: no hay aspecto aperceptivo; el conocimiento se hace sobre la base de un pasado y con un compromiso para el futuro; no hay punto de partida absoluto; sólo la situación y el acto libre.

Ver también los pasajes donde nos habla del riesgo que encierra toda afirmación (aspecto personal). Nosotros no conocemos las cosas como un pensamiento puro que pueda agotar un objeto. Un objeto no se da plenamente. Una cosa vista no es una "cosa" sino una serie de perfiles que me hacen pensar en una cosa real.- Nosotros no percibimos una silla y sin embargo cuando yo veo el respaldar, yo veo la silla. Primado del sujeto temporal (empírico y personal). No hay reflexión ab

soluta sobre sí mismo. Para poder percibir o conocer algo de manera absoluta sería necesario que yo fuera un "Cogito". Uno obra y piensa sobre un fondo de pasado. La decisión libre es ambigua: uno no sabe qué se seguirá. El cogito es algo diferente al cogito puro: él es escrito, leído gracias al lenguaje.

Nosotros nos podríamos preguntar si la actitud de Merleau/Ponty en su obra corresponde a aquella que él toma en el momento de escribir su libro. Creerá él haber descrito, finalmente, la verdadera situación humana ?. Cuando Descartes escribe "je fait l'expérience de mom moi comme conscience, comme pensée", él muestra que él es algo más. Husserl leyendo a Descartes se descubre como ser corporal. Merleau igualmente es algo más que aquello que él cree ser: él es más que un sujeto empírico y personal, puesto que él evoca la actitud de un sujeto aperceptivo: él tiene la pretensión de hacer un juicio válido para siempre sobre nuestra existencia. Su refutación de Descartes es válida en gran parte. Pero él como sus predecesores mutila al sujeto cognoscente.

2.) Dialéctica de la conciencia

Vamos a tratar de reflexionar sin mutilar el sujeto cognoscente. Utilizaremos los datos obtenidos para buscar un método de reflexión epistemológica que tenga en cuenta los tres aspectos que hemos encontrado en el sujeto, un método que no sea sólamente trascendental y cartesiano, ni tampoco exclusivamente "existencialista".

Parece que podemos describir la conciencia cognoscitiva tomándola como un aspecto de nuestra conciencia. Esta ha sido frecuentemente descrita y corresponde, en estas diversas descripciones, a ciertos valores del conocimiento. Veamos qué sucede en nosotros -

cuando conocemos, el encadenamiento de las diversas etapas de esta actividad, las cuales son como los diversos momentos de un mismo movimiento.

A) - etapas de una vida consciente, cualquiera que ella sea.

Nos guiaremos por la obra de R. Le Senne ("Obstacle et valeur". Abier, Paris, 1934) en nuestra descripción. El habla de una cierta dialéctica de la conciencia, de una cierta evolución, que podemos tomar sobre el plan cognoscitivo más adelante. Le Senne distingue tres etapas:

1) aquella de la conciencia ingenua y espontánea
2) aquella del asombro.
3) aquella de la reacción después del asombro suscitado por el encuentro de un obstáculo.

1) - El estado de espontaneidad (pp. 117-160)

Nosotros lo encontramos en diversos dominios. El estado de espontaneidad está caracterizado por el hecho de que es una actividad en la cual la voluntad coincide exactamente con el deseo. La voluntad corresponde con aquello que uno espontáneamente quiere hacer (corresponde exactamente a las energías de nuestro ser) Hay como un acuerdo preestablecido entre aquello que uno quiere o debe hacer y aquello a lo cual uno tiende espontáneamente. Ello da origen a un estado de euforia ("espontaneidad" de la cual uno de ordinario toma conciencia cuando ya ha pasado). Se encuentran muchos ejemplos reunidos bajo una misma forma. Le Senne llama mucho la atención sobre este acuerdo entre la fuerza de la naturaleza y la libertad creadora. La imagen del niño la trae continuamente. En el adulto, alegría del trabajo que ha tenido éxito, fuerza que nos impulsa ha

cia adelante. El fenómeno se encuentra en diversos dominios, en el niño es liberación de energía pura, de ordinario material; a veces más espiritualizado con la creación artística y el trabajo científico que ha tenido éxito.

Siempre se da esta especie de alegría en el trabajo, que permanece por lo mismo que ha tenido éxito. Se va hacia adelante sin encontrar obstáculo, uno se encuentra dentro del movimiento de una fuerza feliz que parece poder continuarse siempre sin encontrar obstáculo ("Entre la espontaneidad del niño que corre al juego del guerrero que se precipita hacia la victoria sin pensar en la resistencia del enemigo y la alegría del poeta o del artista que los embeleza en una concepción sin tacha y sin dolor, los matices producen un cierto distanciamientro entre ellos").

Es la misma euforia que se encuentra en el poder, la flexibilidad, y armonía de los movimientos del cuerpo que es llevado por la alegría del vivir; en el surgimiento de ideas, cuyas perspectivas abren al espíritu promesas de comprehensión inagotable; en la suavidad espiritual, en la cual todos los sacrificios aparecen como dones y todas las esperanzas como posesiones ya efectivas. La transfiguración por la memoria acabará de purificar la experiencia de la espontaneidad, haciendo olvidar los choques menos suaves de la percepción.

En los sentimentales encontramos testimonios precisos y concluyentes. En ellos se encuentra una debilidad de voluntad; pero más tarde, retrospectivamente, ellos se interesan en este período de su vida que se les presenta como particularmente feliz, pues en él la voluntad débil entraba fácilmente de acuerdo con sus instintos (Ver testimonios personales de Rouseau, Maine de Biran sobre sus experiencias).

La característica de este período es el sentir se en armonía con todo. No hay disociación entre el - "yo", el mundo y el otro.

Ningún esfuerzo físico aparece como difícil al niño. La misma relación entre mi "yo" y Dios es simple: hay una suerte de parentezco entre los dos: cuántos poe tas sueñan en el mito de una edad de oro, de un paraíso terrestre en el cual habría un acuerdo profundo y fácil y total entre "yo", el mundo y Dios. (Este período ré - trospectivament pourra aussi bien etre aimée comme la - glorie de Dieu ou le salut de L'homme. Durant qu'elle - se déroulle, elle ne renvoi ni a l'un ni a l'autre, et par là exprime encore l'indifférence du je" (p. 128) - (Cfr. el ejemplo del fanatismo colectivo religioso, po- lítico....la victoria es como revelación de la gloria - de Dios).

Es necesario ser adulto para tomar conciencia- del tiempo, del momento presente como opuesto al pasado y al futuro, para tener la experiencia de una concien - cia limitada por el tiempo. Es una vida más o menos in temporal en la cual "le je fais corps avec l'idée éter- nelle du temps comme le locomotive avec chemin de fer. Il n'y a pas d'arrêt, de déception, de regret. La conscien ce naïve ignore la limite du temps"; el "yo" vive con - la historia, sin poder adelantarse o retrasarse a ella- en una especie de presente intemporal y eterno.

Cierto que a veces este período no es tan dra- mático, pero es necesario ver que la reflexión epistemo lógica visa un aspecto de la conciencia vivida.

2) El asombro.

Ya en el primer momento de la dialéctica de la conciencia se encuentran síntomas de este segundo.

Se trata del fin del crecimiento armonioso y - armonioso y continuo de los poderes en la ingenua espontaneidad : mas deliberacin, agotamiento de los recursos de tensión en la s conquistas continuas, presencia de - obstáculos difíciles, demoras en el avance. En un momento dado, la s energías parecen disminuír, más adelante- hay una detención.

Poco a poco se ve que es más la energía gastada que los triunfos obtenidos. El sentimiento de victoria que acompañaba la espontaneidad se hace un sueño. - Los retardos surgen entre la dificultad y la solución.-

Surgen obstáculos que significan una detención en la marcha victoriosa y espontánea de la conciencia . Aparece la correlación bien marcada entre sujeto y objeto. Antes habia acuerdo: aquí se experimenta a cada momento una decepción, Un obstáculo está allí frente a nosotros, un problema surge, el asombro se hace presente: una especie de conocimiento de algo que todavía nos es desconocido pero que se presenta como real.

Este obstáculo bien puede ser una presencia q' nos detiene (un fuego rojo que aparece en medio de las tinieblas, ultimatum que pone fin a un período de tensión diplomática..), bien puede también ser una ausencia (angustia ante lo desconocido, ante el misterio...) Hay pues ruptura entre el "yo" y el mundo, entre "yo" y el otro, especialmente Dios.

El estado de la conciencia es aquí el del asombro: especie de conocimiento de lo desconocido, una especie de presentimiento de algo que nosotros no llegamos a comprender y a justificar.

3) Reacción del sujeto delante del obstáculo.

Ella consiste en reducir, en vencer, en suprimir el obstáculo en cuanto obstáculo.

Después de la reacción material delante de un obstáculo material (salto de una barrera), nosotros encontramos la reacción emocional. No pudiendo nada contra el obstáculo nosotros transofrmamos nuestro propio comportamiento -miedo, entusiasmo, descorazonamiento-, nosotros obramos sobre nuestro propio cuerpo; no vencemos realmente el obstáculo, pero nosotros lo sufrimos como tal para nosotros -huida, etc.-.

La ciencia, la filosofía, los reducen sobreponiéndose a ellos, poniendo un nombre sobre aquello que los detiene, identificando lo desconocido y descubriendo y dando claridad sobre ellos, explicándolos, teoretizándolos. Es un acto de orden cognoscitivo, un conocimiento que resuelve el asombro, que da una respuesta al problema. Poder dar un nombre a algo significa ya una especie de respuesta. La búsqueda de causas en las ciencias no se explica porque nosotros seamos detenidos por alguna cosa que no esperábamos (Cfr. la historia de la filosofía; el idealismo y el choque de la conciencia con lo real, la conciencia desgraciada que se hace feliz delante de ella misma contemplando su evolución -Hegel- ; el arte trasforma en imagen el obstáculo encontrado; inclusive la religión delante de algo que ella no esperaba ve en ello la consecuencia de una falta del hombre o bien una amonestación de Dios -el pecado- .

B) Etapas de la conciencia cognoscitiva

Esta descripción de la vida de la conciencia en general, la podemos traspasar, quitándole todos los elementos emocionales y dramáticos, a la vida del conocimiento.

Así tendríamos nosotros :

1) El estado del conocimiento no crítico

Este estado que equivale a aquel de la experiencia, de la conciencia "irreflexiva" es característica en primer lugar de la niñez, la cual avanza en sus conocimientos sin encontrar decepciones (tienen la impresión de comprenderlo todo). Se trata del conocimiento que ha tenido éxito en sus construcciones mentales y que no tiene el sentido de lo relativo: allí encontramos afirmaciones categóricas, sean en el sentido de las tradiciones recibidas, sea en opcsición a ellas, pero todo ello de manera categórica: "Yo tengo razón, tú no" es una frase que encontramos y oímos a cada momento entre los niños.

Este estado del niño se encuentra en la vida cognoscitiva: a veces tenemos la impresión de comprender cada vez más y más, se progresa, se construyen síntesis en las cuales todo entra sin dificultad... Si se quiere, ese estado pertenece o corresponde al conocimiento vulgar: UN CONOCIMIENTO QUE ES SEGURO DE SI MISMO, QUE PROGRESA, QUE NO CONOCE DIFICULTADES.

Hay que comprender todo esto en un sentido lato.

Tomado en sentido lato, este estado caracteriza igualmente la conciencia "irreflexiva", la experiencia de nuestra vida.

En ella no hay opcsición entre sujeto-objeto. Se podría decir que hay indivision: hay una comunion íntima: aquel que está absorto en su estudio o en la contemplación de un paisaje (real o mental)...Se trata de una conciencia alusiva que no se saca a sí misma en claro, que no se tematiza, "Se vive casi en lo inconsciente, se es presente sin estarlo".

2) Los obstáculos (la duda)

En el dominio del conocimiento pueden ser agrupados bajo la denominación de "amenazas de contradicción" que provienen de si mismo o de otras causas. Se pensaba que todo era así....ahora se constata que era de otra manera (Cfr. Descartes); viajando se encuentran otras maneras de pensar, otras maneras de ver las cosas De aquí el asombro. Sto. Tomás dirá: El principio de toda ciencia es un "dubium admirationis".

Platón en el Teeteto (155 d 1): "Pertenecen al filósofo este patos de asombrarse, pues no hay otro punto de partida distinto de éste que rija a la filosofía".

Aristótoteles (Met. A2,982 b 12 ss.): "Es por medio de y a través del asombro que los hombres han llegado, actualmente como en un principio, al punto de partida que deberá continuar dirigiendo el filosofar".

Heidegger: (Qu' est-ce que la philosophie,p.42) El asombro es como el patos, l'arje de la filosofía".

Delante de alguna cosa confusa, inhabitual, se produce una detención un choque. Así encontramos en la vida del conocimiento, igualmente, la misma etapa. Y ella constituye, en verdad, el motor de la ciencia y de la filosofía.

Esta etapa puede bien ser identificada con una duda. Este asombro puede venir de hecho (dubium admirationis) o puede ser una decisión metódica (dubium discutionis); poco importa, ello es accidental. Lo importante es la detención, la pregunta que se debe hacer antes de seguir avanzando, antes de seguir juzgando.

Este fenómeno es esencial a toda vida cognosci

tiva y bien puede ser llamado como lo hemos dicho, una-duda; ello no significa que se trate de un juicio negativo, un juicio que desprecia nuestros conocimientos anteriores. Es una simple interrogación, una detención interrogativa. Ella corresponde a un movimiento de atención y no a una voluntad de considerar todo como falso- (Descartes). La duda marca sicológicamente una detención en la marcha espontánea de la conciencia. No se trata pues de un juicio en el cual busquemos nuestra habitación...se trata de una suspensión del juicio.

Las modalidades de esta duda no nos interesan aquí. Ella puede ser una duda seria, real, vivida (con-angustia); o metódica, ficticia, voluntaria que bien puede ser positiva (cuando hay en verdad razones de detención) o negatíva (imposibilidad de avanzar)

Cualquiera que sea la situación, lo esencial es la posibilidad que tenemos nosotros de interrogarnos antes de continuar avanzando.

Descartes dramatizó la duda. Ello no es necesario, lo importante es la posibilidad de dudar; la manera de dudar es secundaria.

Lo esencial aquí es que no se trata de una duda negativa en el sentido de Descartes. La duda puede ser universal y quizás ello sea interesante, deseable.

La ventaja de esta segunda etapa es el hecho de que ella marca un cambio de actitud de la conciencia delante de su objeto: sujeto-objeto se disocian, se separan. Aquello que nosotros conocíamos toma un nuevo sentido, una nueva significación. Una transformación se opera del lado del objeto por lo mismo que hay una transformación por parte del sujeto. Así se cumple una-tesis de la fenomenología: toda transformación de la -

conciencia "de" implica transformación del objeto e inversamente.(Teoría noesis-noema). Nosotros proyectamos sobre las cosas una nueva luz. Esto puede parecer extraño, pero recurramos a la experiencia: detengámonos unos momentos y preguntémonos : de qué se trata, de qué se habla, por qué este espectáculo ? y nosotros constataremos......

Ordinariamente se dice que los niños son inteligentes cuando preguntan "por qué?". Es la actitud de la duda. El mundo deja de sernos algo habitual, comprensible de suyo. Pero comprenderlo como problema significa ya darle una cierta solución: aún en el caso de que yo tenga que decir "yo no sé nada", pues en ese momento la dificultad está bien delimitada. El objeto cambia cuando nosotros nos detenemos y el obstáculo deja de ser obstáculo en cuanto tal. La reflexión tiene como resultado el permitirnos avanzar en nuestra duda.

3) La reacción.

Ella comporta: a) La afirmación: Se llega a encontrar una respuesta al problema, a indicar en donde se encuentra el obstáculo. Afirmar significa aquí, un acto interior, una especie de juicio mental, intelectual, la vista mental de una cierta respuesta al problema, una cierta claridad, una cierta luz que nos es dada y que nos permite salir de la duda, una cierta evidencia. Así el asombro se resuelve en una cierta inteligibilidad.

b) La adhesión; que se une a la afirmación, por la cual nosotros nos comprometemos personalmente para la verdad que nosotros hemos entrevisto. Nosotros nos afirmamos a nuestros propios ojos y delante de los otros. En este momento dejamos de ser simples espectadores y nos convertimos en jueces, en críticos, q' comprometen su personalidad, su autoridad. A veces esta

actitud se traduce en palabras que acompañan la afirmación; "yo os aseguro que, dos y dos son cuatro, es evidente...".

Hay varios grados de adhesión: la adhesión mínima, que aparece en la charlatanería: allí propiamente no hay adhesión: "se dice" es la expresión que domina.- El que habla no se presenta como un testimonio de valor. Tenemos después la opinión, la doxa de los antiguos q(no es ni verdadera ni f sa. Se trata de una manera de hablar vaga, un semi-comprometerse: "yo opinaría mas bien en este sentido pero no lo puedo asegurar..." sería la expresión de dicha actitud. Viene luego la afirmación categórica en la cual se compromete de verdad. Se da una garantía lo más solemne posible (ver juramento) En la mentira hay comprometerse contra la verdad de aquello que uno ve.

Tienen el mismo siginficado adhesión y afirmación? Hay una semimentira, fácilmente encontrable en el arte oratorio con el cual se persigue conquistar la adhesión del auditorio. Poco importa lo que ellos comprendan: no se busca conquistar intelectualmente, persuadir; lo que se quiere es ganarlos a su propia opinion. El error: cuando se yerra, hay una falta, decían los antiguos, puesto que la inteligencia es hecha para la verdad. Se va más allá de lo que se ve y comprende; no hay acuerdo entre la afirmación y la adhesión. El problema del error se coloca entre la afirmación y la adhesión.

Conclusión:

Lo que hemos dicho vale siempre, ya sea que se tome para una larga etapa de nuestra vida cognoscitiva, ya sea que se tome sólo para el período que antecede a la simple afirmación.

Lo que se pone en claro en una dialéctica de la conciencia es el hecho de que el sujeto permanece en cada una de las tres etapas que hemos visto, con sus tres aspectos (empírico, personal, aperceptivo). Nos encontramos con un sujeto que no está mutilado, que se presenta con la totalidad de su ser. Sin embargo parece que en cada una de las etapas predomina uno de los aspectos especialmente. Así podemos hacer corresponder dichas etapas a los aspectos estudiados del sujeto cognoscente.

Conocimiento no crítico - aspecto empírico.
Obstáculo y reacción (1) - aspecto intelectual.
Reacción. (2). - aspecto personal.
(Hay, como se ve, una inversión que demuestra poca elegancia...pero que está conforme con la realidad).

1) La experiencia corresponde principalmente al aspecto empírico.

Esto porque en la experiencia se trata de una conciencia "irreflexiva" y porque esta conciencia aparece como siendo determinada, condicionada por nuestra historia, nuestra educación, nuestra cultura, etc. La experiencia, en un sentido lato incluye todo lo que nosotros hemos visto del sujeto empírico; ella incluye todo lo que nos presenta nuestro mundo interior, nuestra ciencia en cuanto ésta sirve de materia para nuestra reflexión, todo aquello que nosotros creemos ser verdadero pero que en VERDAD nosotros no conocemos, todo aquello sobre lo cual nosotros todavía no hemos reflexionado, pero que parece como una cosa evidente a causa de una cierta familiaridad que tenemos con ello (Cuántas "evidencias familiares tenemos en política, moral y en materia social....")

La experiencia es esta vida recibida por nosotros, que ha llegado a ser nuestra, pero nuestra como lo son las cosas que nosotros todavía no hemos asimilado (por consiguiente no sólo la sensación, la percepción....). La experiencia vale para todo el dominio de las ideas, de los sentimientos, de todo aquello que se encuentra o es del dominio de la conciencia "irreflexiva".

Se trata pues de la conciencia que todavía no se ha "asombrado". En todo esto, pues, parece que se manifiesta de manera especial nuestro aspecto empírico.

2) El asombro y la afirmación manifiestan sobre todo, pero no exclusivamente el aspecto aperceptivo.

Cuando nosotros interrogamos o nos interrogamos, qué pasa?

En lugar de vivir con evidencias familiares, nosotros nos detenemos y el objeto cambia como hemos dicho; aún en el caso de un objeto de la percepción, se opera un reagrupamiento de los datos conscientes (figura-sobre fondo) que sólo se hace perfecto cuando yo puedo dar un nombre a aquello que yo veo. Y como característica de la apercepción nosotros encontramos el lenguaje, un pensamiento encarnado: nosotros encontramos un nombre para aquello que antes era inhabitual. Delante de una vitrina, en donde se encuentran objetos desconocidos nuestro asombro no disminuye sino en el momento en el cual podemos decir: "ah, sí, es esto". Encontrar un nombre es quizás el primer paso en el reconocimiento de un objeto, de una persona:

Cuando el nombre que nosotros buscamos, conviene, entonces nos encontramos delante de una afirmación.

Descubrir un nombre conduce al juicio en el cual se es manifiesta la verdad explícita (No confundir nombre y concepto), Lo que aquí aparece es sobre todo la significación; ella puede sin embargo contener todavía algo de lo empírico).

3) La adhesión manifiesta sobre todo el aspecto personal.

Es claro que se trata de un comprometerse individual. Ello se expresa ya sea con palabras, ya sea con el tono con el cual algo es afirmado. Todo ello no cambia, sin embargo, nada lo que hemos visto. El problema aquí es un problema de educación: aprender a dar la adhesión sólo en relación con la afirmación. Esta etapa es de orden moral, no tanto del orden epistemológico: se trata del acuerdo entre la persona y su acto de adhesión. El sentido de esta relación es que la persona humana se desarrolle a medida en que adhiere a la verdad y sólo a la verdad. El problema de la mentira es un problema moral. Hay pues, una inserción del orden voluntario, personal en el orden cognoscitivo. (Yo conozco cuando quiero conocer, tal persona es insensible a la verdad, porque ella no la quiere recibir...).

En el dominio de la libertad (cuando yo sé que me comprometo demasiado en una verdad, yo no la estimo tanto bajo el aspecto de verdad). De esto podemos concluír la importancia de la educación moral para el establecimiento de esta relación.

Nosotros no hablaremos por esto más de este aspecto de la adhesión en cuanto que él, como decíamos, no es del orden epistemológico, sino del orden moral. Que yo me adhiera o no, esto no cambia el hecho de que el objeto se me presente como verdadero o como falso...

Describiremos, pues, sobre todo el pasaje del aspecto primero al segundo, sin olvidar del todo el tercero porque él explica el error (sobre todo cuando se pasa del primero al segundo directamente en este caso hay una gran posibilidad de que iremos a errar).

Nosotros no mutilamos al sujeto, pues estas tres etapas son las etapas de un sólo y único proceso y se implican siempre mutuamente. Las etapas se siguen se compenetran. Nosotros las distinguiremos sólo en una actitud crítica, pero distinguir no es separar, como pasa con las imágenes de una película que pasada a menos velocidad, separa las imágenes.

Notar bien, pues, que no se trata en verdad de una sucesión de aspectos. Ellos se dan simultáneamente, pero por momentos un aspecto resalta más.

Definición del proceso crítico.

Como vimos, Merleau-Ponty nos presenta un sujeto que posee ciertas evidencias familiares, que por juzgarlas precarias, debe comprometerse personalmente, siempre con el riesgo de errar. Por su parte Descartes trató de quedarse en la reflexión. A ello hemos respondido mostrando el dinamismo del pensamiento que parte de una cosa y llega a otra.

Nosotros iremos a insistir en la reflexión, como etapa intermediaria entre lo empírico y lo aperceptivo. La reflexión crítica, podría definirse como un esfuerzo del sujeto cognoscente para liberarse de todo aquello que posee de empírico y como esfuerzo de un sujeto que no quiere todavía comprometerse. La reflexión crítica se sitúa pues, en esta situación intermedia entre la experiencia y la adhesión; ella hace el puente entre las dos y caracteriza la actitud de un su

jeto que se libra de todas las condiciones que definen un sujeto empírico y no se compromete todavía en una - verdad como verdad que le es propia. Es la actitud en la cual el sujeto se interroga, se detiene, reflexiona, hace atención. Es el estado de un sujeto aperceptivo - que quier jugar el papel de espectador imparcial en - busca de nuevas luces.

Este sujeto no es como aquel de Descartes, - pues no se trata de una etapa aislada en la cual el sujeto se hace exclusivamente aperceptivo. Nuestro sujeto se hace principalmente aperceptivo pero sin dejar - de ser empírico y personal. Aquel que piensa es aquel- que escribe, que mira por la ventana.'...Se trata, pues, de una etapa entre el comprometerse de una manera im - personal en un mundo y un comprometerse más personal.

Esto no significa que hayamos resuelto el - problema epistemológico. Nosotros estamos en vía de - precisar la formulación del problema, de encontrar un- método para resolverlo. Al pasar de la evidencia familiar a aquella que queremos sea la nuestra, no habrá acaso un medio para tener una cierta visión que caracterice aquella de un sujeto espectador y que justifique- una verdad absoluta ?. Es esto lo que queremos preguntarnos. La evidencia quese obtiene reflexionando es capaz o no de llevarnos a una verdad absoluta ?. Merleau Ponty aceptaría esta etapa, pero para él sería una etapa demasiado breve. Nosotros creemos que es una larga- etapa, aunque no definitiva.

Hay que examinar de cerca este pasaje de la- experiencia a la adhesión.

Antes de seguir adelante hagamos una observación. En ciertos casos nosotros erramos. Para ello basta pasar directamente de la experiencia a la adhesión- sin reflexión: yo veo el libro por un sólo lado y yo - me comprometo por todo el libro. En el plan empírico ,

como lo dice Merleau, hay, sin duda, motivos para explicar la relatividad, quizás el mismo caracter erróneo de nuestro conocimiento.

Cuando no reflexionamos, no nos podemos comprometer con garantía.

Una ilustración de todo esto lo encontramos en un pasaje de Menón en donde Sócrates interroga a un esclavo acerca de un problema de geometría. (Platón: Obras completas IV; Nueva biblioteca de filosofía, Madrid, p. 251 ss.). /02

Ver las respuestas del esclavo: "es evidente, Sócrates que ella será doble" - "no por Zeus"-, "pero, por Zeus, Sócrates yo no sé nada". El obstáculo interviene, el esclavo conoce la dificultad. El había olvidado que no sabía...pero todo cambia con el encuentro del obstáculo.

Este es un ejemplo clásico de la duda metódica del asombro, del obstáculo. Es necesario reflexionar para ver claro...Y tal es el sentido profundo de la universalis dubitatio de Str. Tomás, de Aristóteles, de Aristóteles, de Descartes....

Véase igualmente la descripción que Le Roy hace del pasaje de lo empírico a lo aperceptivo (La pensée intuitive, T.II,p.23).

Notar por ahora muy bien lo siguiente: en el movimiento cognoscitivo hay siempre un pasaje de lo empírico a lo aperdeptivo. Si la descripción que nosotros hemos hecho es verdadera, tendremos quedecir que es inútil buscar en epistemología evidencias primeras y fundamentales puesto que lo que tenemos que explicar es el pasaje a lo aperceptivo a partir de lo empírico y noso-

tros ya sabemos qué significa lo empírico. Esto significa también que en el movimiento natural del pensamiento filosófico, es inútil afirmar que lo primero es la epistemología. Si la epistemología se encuentra en el punto de partida, habría que mostrar cuál es el punto de partida de la epistemología.

Descartes lo ensayó, pero sin gran éxito según parede. El nos trae la imagen de la casa en construcción, pero él hubiera podido muy bien quedarse en las piedras. La reflexión epistemológica, no debe considerarse cronológicamente como la primera. Si en verdad nosotros somos seres empíricos, si toda rolfexión sólo se puede hacer sobre algo "irreflexivado", no hay evidencias sicológicamente primeras.

Nosotros ya habitamos dentro de la "casa". Nosotros nos encontramos en un tren en marcha. Destruír la casa o detener el tren es algo imposible.

Y las verdades metafísicas ?. Las evidencias metafísicamente primeras ?. Sin duda que las hay, pero quién las va a descubrir ?. El metafísico, sin duda. Que "algo existe" de acuerdo, pero esto debe analizarlo la metafísica. Cuál es pues, la tarea de la epistemología ?. El se detiene en la reflexión, él reflexiona sobre....Detengámonos en esta etapa de la reflexión, sobre la cual los metafísicos pasan de prisa.

Los metafísicos reflexionan, el crítico viene y observa y critica dicha reflexión, la examina, dice qué es ella. La crítica es reflexión sobre la reflexión reflexión sobre algo que es inconsciente en el metafísico, o por lo menos que no es visado explícitamente. La crítica es una reflexión segunda. De aquí la inutilidad de discutir si es primero la epistemología o la metafísica.

La actitud del crítico es la de aquel que no - sólo reflexiona, sino que también habla sobre la reflexión. La epistemología habla de aquello que debemos hacer para llegar a la verdad. La reflexión es tematizada, una reflexión que normalmente es ejercida. Se puede reflexionar sin saberlo, basta pensar en las cosas. El epistemólogo se da cuenta que reflexiona. Y de ordinario muestra que dicha reflexión se desarrolla normalmente . El no dice que todo es falso, que se debe comenzar de - nuevo.

Atención: reflexión no significa reflexión sobre sí mismo, completa, absoluta, como lo quería Descartes. De ordinario nosotros nos hacemos de la reflexión una imagen demasiado cartesiana, algo demasiado estático. La reflexión es movimiento.

Así pues, la epistemología no hace más que hablar de la reflexión. Ella habla del conocimiento. El - metafísico habla sobre el ser.

La reflexión crítica tiene la misma naturaleza que toda reflexión.

Conclusión de este capítulo: el método epistemológico no debe considerar al conocimiento como algo estático: hay que seguirlo en su progreso, en su evolución, en su maduración. Hay una dialéctica del conocimiento; él es ante - todo algo "dinámico". En su evolución, el conocimiento aparece primero y sobre, todo como empírico, después, en una etapa de transición, como aperceptivo, finalmente - como personal con el comprometerse del sujeto; aunque - como hemos dicho los tres aspectos se dan siempre simultáneamente. Nosotros podemos realizar un progreso en el conocimiento: Nuestro conocimiento actual sobre el problema nos va a servir ahora como punto de partida.

Volvamos a la etapa de transición: al pasaje del estado de irreflexión al estado de reflexión.

CAPITULO IV

EXPERIENCIA Y LENGUAJE

En el primer capítulo tratamos sobre la esencia del conocimiento en general; en el siguiente describimos el sujeto humano que conoce. Vimos el problema de conciliar los tres aspectos que aquél presentaba. En un tercer capítulo buscamos un método para resolver dicho problema y vimos la necesidad de considerar el conocimiento como algo dinámico, que tiene su punto de partida en un elemento empírico, que presenta una etapa de transición en el aspecto aperceptivo y que culmina con el aspecto personal de la adhesión.

Veamos ahora, detenidamente esa etapa de transición, ese pasaje del estado pre-reflexivo al estado reflexivo.

1) El estado pre-reflexivo.

El punto de partida del conocimiento, terminus a quo, es la experiencia.

Este estado se nos presenta como la vivencia de algo, pero una vivencia que no es plenamente cons -

ciente. No hay una verdadera oposición entre sujeto y objeto. Hay una indistinción. Esta conciencia "irreflexiva" es silenciosa. La reflexión implica siempre la presencia del lenguaje.

Veamos el ejemplo de la percepción traído por Merleau-Ponty (Cfr. Phénoménologie de la perception pp. 245-250). Mirar el cielo azul de manera silenciosa es como una especie de comunión individual del sujeto.

Cuáles son las características de este estado? Cómo podemos distinguir la conciencia sensible de la conciencia inteligible o intelectual?

Toda percepción tiene lugar en una atmósfera de generalidad y se nos da de una manera anónima. En verdad que yo no puedo decir que "yo veo" el azul del cielo de la misma manera que yo puedo decir que "yo comprendo un libro". En el primer caso tenemos un sujeto empírico, en el segundo un sujeto aperceptivo.

En el primer caso tenemos un nivel de despersonalización: yo percibo = "se percibe en mí". Merleau compara la sensación al nacimiento y a la muerte (249-50): "je ne puis donc me saisir que comme "déjà" né...et ...encore vivant": comprehender mi nacimiento y mi muerte como horizontes prepersonales: je sais qu'on naît et qu'on meurt; mais je ne puis connaître ma naissance et ma morte". Alguien nació cuando yo nací: el sujeto comienza y termina con la experiencia ella misma; lo mismo sucede en la sensación. De la misma manera "qu'on naît", así también "se percibe en mí". Cuando se trata de la sensación, no existe el derecho de decir, en sentido riguroso, "yo". Se trata de un sujeto empírico; la conciencia no aparece como conciencia reflexiva o personal.

Por otra parte toda sensación es parcial: y e

lla es anónima porque es parcial. Aquel que ve no es - exactamente "yo"; cuando yo percibo, yo experiemento - que hay parte del ser invisible ; pero yo percibo que- todavía hay más ser, más allá de lo visto, ser que pue de ser tangible, comprehensible por el ojo, etc..El yo que ve es como un yo especializado. El sujeto aperceptivo hablará no de la parte del libro vista, sino de - la totalidad del libro y esto, como lo veremos, graci- as al lenguaje.

Nosotros podemos resumir lo dicho diciendo q' la sensación se realiza en un campo (por su campo vi - sual los seres visibles están a la disposición de mi - mirada) Y que la sensación es propersonal (antepredica tiva) y limitada. Se trata de un pensamiento sometido- a un cierto campo "et c'est là qu'on apelle un certain sens".

Esta vida irreflexiva, pues, es bien diferen- te de la vida reflexiva. La sensación tiene cierta ana logía con el sueño y la reflexión tiene ciertos carac- teres semejantes a aquellos de la persona "despierta"; -yo sueño pero no soy yo quien sueña; sería mejor de - cir que "se sueña" o "uno sueña". Hay que reconocer en este estado, lo vago de la sensación

Dos palabras todavía sobre este estado, pero- en relación con la experiencia ya adquirida:

Ella sirve como una invitación, una sugeren - cia para pensar. Todo aquello que ya existe: ciencia,- libros, etc... nos invita a la reflexión. Bien pode- mos decir que todo ello es como un "depósito". Esto, co- mo todo lo que pertenece al dominio de la memoria, for- ma parte del dominio de lo "pre-reflexivo", del "irré- fléchi", de la "doxa", de los prejuicios. Allí no hay- en sentido estricto ni error ni verdad.

2) - El estado reflexivo.

Qué sucede cuando nosotros reflexionamos ?. Aparece el lenguaje. Es esta la primera característica de la reflexión.

Hagamos una experiencia. Miremos algo sin decirnos nada: v.gr: el muro de nuestra clase. Nada sucede: no hay progreso cognoscitivo. La sola intuición no es suficiente para hablar de progreso. Si nosotros queremos terminar con esta experiencia pura, poner las cosas en claro, salir del sueño, nosotros constatamos una toma de conciencia con la aparición del lenguaje: "es un muro!!!"...En nuestro medio cultural lo que aparece cuando se reflexiona, es la presencia de una palabra, que siguiendo a un acto de atención, es como una nueva visión de las cosas. Hablar, es una manera nueva de ver las cosas. La conciencia que observa, que quiere saber, no llega al pleno conocimiento del objeto sino hace uso del lenguaje. La denominación es necesaria para reconocer plenamente un objeto. De donde se sigue la necesidad de reflexionar sobre las palabras.

Las palabras expresan lo dado; la palabra es más o menos una substitución del objeto cuya sensación, sinembargo, continúa siendo necesaria. Relacionar las palabras a lo dado, se llama hacer un juicio (de denominación o de atribución, etc. ..). El juicio lo veremos más adelante. Por ahora vamos a reflexionar sobre las palabras, por medio de las cuales nosotros expresamos nuestra experiencia.

Nota: toda reflexión supone pasaje de lo empírico a lo aperceptivo. La diferencia entre los dos a veces es menos sensible de lo que hemos visto. Tomemos una reflexión sobre un texto: una primera lectura nos da las palabras y uno podría decir: que todo está allí

patente. El progreso del conocimiento consiste en saber aquello que nosotros leemos. Aquí el progreso es menos marcado. Hay diversas maneras de "poseer" un libro: yo puedo leer este libro sin comprender nada; yo puedo comprender un poco y no retener mucho; yo puedo memorizar sin comprender; yo puedo asimilarlo de tal manera que sea fuente para algo que yo haré, diré, etc. como obra mía. -Pensemos por ejemplo en cosas ya conocidas: en un momento dado veremos que las tales cosas encierran muchos otros sentidos que ignorábamos. Aquí no hay aparición de nuevas palabras, sino revelación de otros sentidos de dichas palabras. Así un progreso indefinido es posible, lo que significa que no hay estabilidad una vez que la experiencia ha sido expresada en palabras.

La experiencia inicial puede darse a cualquier momento. Aquello que nosotros conocemos nos aparece como una cierta adquisición sobre la cual la reflexión debe venir para valorizar plenamente el sentido de las palabras usadas. De aquí que debemos decir, que no hay dos categorías radicalmente distintas en el estado "irreflexivo" y en la reflexión. Hay un pasaje, natural, entre los dos estados: pasaje que bien puede ser de lo irreflexionado a la reflexión, como de lo reflexionado a lo "inconsciente" o irreflexionado. Por ejemplo: algo que nosotros conocimos hace algunos años puede haberse convertido en algo irreflexionado. La reflexión puede venir de nuevo sobre este dato.

El estado aperceptivo es el pasaje de la conciencia irreflexiva a la conciencia reflexiva por medio del lenguaje. Varias tesis caracterizan este pasaje.

Primera tesis : La palabra "significa" el dato de la experiencia. Es decir, que la palabra nos reenvía al dato de la experiencia. Las palabras no nos aparecen como aisladas. Ellas reenvían hacia aquello que noso -

tros hemos vivido en la experiencia; pero ellas no son idénticas, pues, la palabra no es la cosa. La palabra se distingue de la cosa y el conjunto de palabras forma un mundo distinto del mundo de los objetos, del mundo percibido: él constituye el "mundo intencional", es decir, un mundo de intenciones (no en el sentido de decisiones o de ideas con las cuales se ejercitan ciertas actividades, sino en el sentido de "intendere" = que reenvía hacia, que tiende hacia...).

Es un mundo aparte, creado por el hombre, para expresarse a sí mismo lo que ha vivido en la experiencia. Nosotros no creamos el mundo de las cosas. Pero la existencia de nuestros conceptos depende de nosotros. Se ha pretendido que existen ideas "eternas", desde Platón a nuestros días: ellas subsistirían en ellas mismas ó en Dios. En verdad el mundo de los conceptos no existe sin el hombre: es él quien crea los instrumentos necesarios a su pensamiento (Cfr. Sto. Tomás, Summa contra Gentiles, libro IV, cap; XI: "esse autem verbi interius concepti sive intentionis intellectus est ipsum suum intelligi").: la esencia de la palabra que nosotros concibimos interiormente "est ipsum suum intelligi" no es otra cosa que la de ser comprendida; es el acto de conocer que da la existencia al concepto.

a) La palabra es un reenvío al dato. Delante de un muro nosotros decimos: "esto es un muro". La palabra es un signo, "signum quo et in quo" por el cual y en el cual nosotros expresamos las cosas: las palabras se semejan a las cosas: "similitudines rerum". El mundo del concepto es el signo del mundo real; es decir, este mundo de los conceptos no tiene ningún sentido si no está referido a las cosas, de las cuales le viene su significación.

b) El dato de la experiencia no toma un senti

do explícito para nosotros si no es por medio de la palabra que lo expresa. Por consiguiente, todo - es expresable, traducible en palabras. Hay una contradicción al hablar de cosas "inexpresables". Hay conceptos negativos: se expresa o se exprime una cosa al decir que ella es inexpresable. Es cierto que en este caso tenemos términos pobres, vagos e inadecuados. Pero desde que nosotros hablemos de algo, nosotros lo traducimos en palabras. Decir que algo es inconcebible, impensable implica también una contradicción: no se puede pensar en algo, sin saber que se piensa en ello; por lo tanto se le puede traducir en palabras.

Por consiguiente, el lenguaje es para nosotros el medio por el cual ponemos en claro, aquello q' nosotros tenemos en la experiencia. Un ciego, un sordo jamás comprenderá bien lo que se refiere al color, al sonido. Las palabras nos reenvían al objeto y nos dan de él un sentido. Por otra parte, este dato de la experiencia sólo tiene un sentido, cuando se le puede nombrar. De esta manera no podemos disociar el mundo de - la experiencia y el mundo de las palabras: el uno no - tiene sentido sin el otro. La palabra solo tiene sentido por la referencia a un objeto, como también el objeto sólo toma plenamente su sentido, su significación - gracias a la palabra.

Nota: no se puede comparar el dato de la experiencia y el concepto de la misma manera que modelo y copia son comparados:

Modelo y copia = dos cosas miradas de la misma manera.
Dato y concepto= una misma cosa mirada de dos - maneras.

Segunda tesis: Las palabras "valorizan" el dato de la -

experiencia.

Las palabras además de reenviar al dato, valorizan a éste. Valor aquí es sinónimo de inteligibilidad (en el sentido antiguo: aquello que nos permite comprender mejor el dato). Por tanto la tesis significa que las palabras hacen al dato de la experiencia inteligible. Las palabras contienen un elemento conceptual. Estas dos palabras (inteligible = concepto) son sinónimas. Qué significa un concepto?.

En toda palabra hay que distinguir el sonido (elemento sensible) o la figura que toma esta palabra cuando se le escrite o el movimiento de los labios cuando se le pronuncia y en segundo lugar la significación. Una palabra sin significación, no existe en ninguna lengua.

Una palabra, no es un ruido. Los animales nos presentan ruidos, pero no palabras: para tener una palabra necesitamos un sonido o su equivalente y además una significación.

El concepto es la significación estable o inteligible de una palabra. Como veremos no siempre la estabilidad de significación es la misma en todas las palabras.

En qué medida hay un pasaje de lo empírico a lo aperceptivo? En la medida en que nosotros pasemos del elemento sensible al elemento de significación:

en la poesía hay una mezcla de sentido y sonido; en la música la significación es inseparable del sonido. Esta significación nosotros no la podemos conceptualizar: es al

go que pertenece al mundo de la experiencia.

En el lenguaje abstracto la significación de las palabras es independiente de la experiencia vivida: ella es estable.

Así el concepto no es más que la traducción del esfuerzo por liberar la significación del elemento sensible que siempre está allí presente.

Por consiguiente entre sonido y sentido de las palabras hay una relación que no es siempre la misma. Depende esto de las palabras que nosotros empleamos ?. Ciertas palabras tienen el mismo sentido, pero no el mismo sonido: las palabras equívocas. E inversamente hay significaciones idénticas que se traducen por medio de sonidos diferentes: los términos sinónimos.

Si queremos agrupar las palabras que usamos, podemos encontrar una cierta clasificación según que ellas sean mas o menos inteligibles, según que ellas tengan más o menos valor conceptual, según que ellas pongan más en claro, en valor el dato, según la medida en que ellas nos permitan comprender el dato de la experiencia. Y así tenemos:

a) Los pronombres, los demostrativos

Hay palabras, en primer lugar, que no tienen ningún sentido determinado a no ser que ellos estén acompañados de un gesto. Así: los pronombres: ellos no tienen un sentido determinado, definido, a no ser que vayan acompañados de un gesto en el momento de ser pronunciados. Igualmente: "esto, eso, aquello, etc.".

Estos términos no valorizan el dato de la experiencia, no contienen un concepto, no son inteligibles. Son una especie de gesto: es igual decir "él" q' señalar con el dedo. Acompañar el gesto con la palabra no nos esclarece nada, no hay progreso del conocimiento. Ellos no contienen estabilidad: cambian de sentido en cada aplicación: Aquí tenemos más de una manera de comportarnos, que una manera de pensar. Cuando pronunciamos estas palabras no salimos de lo empírico.

b) Los términos empíricos.

Con estos términos estamos demasiado cerca de lo empírico. Ellos valorarizan, por consiguiente, muy poco el dato. Trascendemos muy poco dicho dato de la experiencia. Aquí el dato de la experiencia es ambiguo. Los términos esquematizan, simplifican el dato. Pero quedan muy cerca de la experiencia: casi toda la significación les viene de la experiencia. El espíritu casi nada pone allí de lo inteligible, de lo conceptual. Ellos pues, reemplazan al dato, le dan un cierto contorno más fijo. Los ejemplos abundan:

-Los onomatopeyas: Los nombres cuyos sonidos son ellos mismos significación, en los cuales el sonido reenvía a la experiencia. Por ejemplo el tic-tac del péndulo de un reloj: hay una palabra que designa todos los tictacs, él hace abstracción de todas las variedades de tictacs y así se pierde la riqueza de la experiencia concreta; pero sin embargo la palabra quí trasciende un poco el dato, v.gr. en su aspecto de localización. Aquello que era rico es esquematizado y simplificado. El solo elemento inteligible aquí, es el hecho de ser más simple y universal. Pero el término nos hace comprender muy poco. Pero por el mismo hecho de que el término tic-tac es aplicable a todos los sonidos de este género, se ve que hay algo de superior a la

simple experiencia.

Estos términos constituyen el lenguaje del estado empírico que reenvía a las cosas de una manera bastante brutal. Con los niños hay que emplear un lenguaje en imagen: así nos hacemos comprender de ellos, pero no en el sentido pleno de la palabra comprender.

Algunos se han preguntado si en un principio - el lenguaje no era una simple imitación de la experiencia (Cfr. El Cratilo de Platón). Las lenguas se habrían formado y transformado gracias a una fidelidad a la experiencia. V.gr. la pesadez y la agilidad, las tinieblas y la luz: se traspasa al plan auditivo aquello que sucede sobre el plan visual: hay una imitación por trasposición.

Los géneros literios pueden ser clasificados - siguiendo este criterio, es decir, la manera cómo la - significación es incorporada en los elementos sensibles. Hay un género en el cual las palabras son constituídas- por los mismos sonidos, los ruidos: la poesía; aquí los sonidos , son un elemento esencial de aquello que es visado. La poesía podría ser definida filosóficamente, diciendo que es un género literario en el cual la significación visada es rigurosamente inseparable de los sonidos en los cuales es expresada. Un poeta no es jamás - "verdaderamente" traducido.

Su lenguaje es demasiado empírico.

Esto no quiere decir que la poesía sea sólamente sonido, pues en este caso tendríamos una música verbal, por decirlo así. Hay una significación, pero inseparable, de tal manera incorporada en el sonido, que el verso no es traducible en sentido estricto.

--Un segundo género literario es la novela. E-

lla nos presenta ejemplos típicos, pero los transforma Son los ejemplos de individuos que viven en un medio y allí actúan. Hay necesidad de una trama, pero de tal manera que aquello que es expresado no sea disociable de la manera como es expresado. De esta manera no hay dos novelas idénticas, aunque traten del mismo sujeto, aunque traduzcan la misma experiencia humana. Si se toman tipos de individuos en la novela es para expresar el conjunto confuso de la experiencia humana que se ha vivido, pero que ha quedado más o menos incomprehensible, respecto del cual no se ha hecho un esfuerzo mayor de explicitación. Y así como no podemos expresar en poesía una verdadera tesis filosófica, así tampoco lo podemos hacer por medio de la novela. Un drama está ligado a la acción, al gesto; él no está hecho para ser leído. Por tanto en este género tampoco hay inteligibilidad plena.

En estos géneros es difícil, pues, hacer surgir una significación comunicable. Podemos participar en la experiencia (sujeto empírico), pero no poner en claro la significación.

En filosofía se debe separar, en cuanto sea posible, el sentido de las palabras de los sonidos correspondientes. Si empleamos ciertas palabras, es porque no nos hemos separado suficientemente de lo empírico. No hemos llegado a la comunicabilidad de pensamientos porque nosotros estamos todavía cerca de lo empírico en la expresión de verdades filosóficas que son de orden abstracto.

Nos podríamos preguntar qué lengua se debe emplear para pensar y enseñar. Para pensar hay que usar un lenguaje saturado de imágenes que producen el choque, pero una vez hecho esto, el lenguaje abstracto es preferible. (Cfr. el lenguaje de los afiches utili-

zados por las empresas de turismo para ganar tutistas; terminado el viaje un mapa simple sirve para recordarnos los lugares vistos, etc.).

Así, pues, las cosas se hacen más inteligibles, especialmente gracias al lenguaje: cuando hablamos, las cosas se nos hacen más claras. Pero el grado de inteligibilidad del objeto no es siempre el mismo: él depende del uso de palabras que tienen un contenido fijo o de palabras empíricas en las cuales el sonido sirve para evocar el objeto.

c) Los términos relacionales

Aquí comprendemos mejor lo que significa "inteligibilidad". Tenemos un buen número de términos relacionales: adverbios, preposiciones, conjunciones, etc.- Ellos establecen relaciones muy diversas y sirven para comprender mejor el dato de la experiencia. Pero aprehender mejor el sentido exacto de estos términos es más difícil que cuando se trata de términos empíricos que designan colores o cosas perceptibles. "Antes", "después", por ejemplo, son palabras que expresan relaciones de tiempo e implican una capacidad mayor de comprehensión.

Los sicólogos dicen que antes de los diez años los niños saben cuántos hermanos tienen pero no cuántos hermanos tiene cada uno de sus hermanos (Ver experiencias de Piaget con niños de seis años). Ellos son incapaces de colocarse en el punto de vista de otra persona. Cuando hablamos de una situación difícil, no decimos, acaso, "por qué no te colocas en mi lugar?". Es difícil abandonar el punto de vista empírico para colocarse en un punto de vista aperceptivo y esto, no a causa de una dificultad moral o sicológica, sino a causa de nuestra condición de hombres. Y sin embargo es necesario alcan-

zar el punto de vista aperceptivo para colocarnos en un punto de vista absoluto, universal.

Para aprehender las relaciones es necesario depsarnos a nosotros mismos. Los términos relaciones reenvían a ciertos aspectos de las cosas y no a las mismas cosas: se comprende en profundidad. Pertenece a un nivel diferente al de la simple impresión de las cosas: se trata de aprehender un orden, un encadenamiento. Es la capacidad de conducir cosas múltiples a una determinada unidad; establecer conjuntos, realizar síntesis. Dichos términos relacionales se convierten en símbolos de una relación fundada en la realidad y no simplemente en nosotros.

Las palabras relacionales contienen un grado de significación que se destacan de la experiencia más que las otras vistas hasta aquí. La aprehensión de relaciones es propia de la inteligencia. Los niños tienen aquí dificultades. En pocas palabras, estos términos trascienden más a los sentidos que los términos empíricos.

Ordinariamente se distinguen dos tipos de relaciones o dos maneras de reducir lo múltiple a la unidad

a) Mediante un orden estático: es decir, mediante relaciones de semejanza: reunir las cosas por sus semejanzas. (ver a los niños que dicen "esto es como...") Tenemos aquí una manera de designar variadas cosas por el mismo nombre. Delante del puro caos, nosotros no comprendemos nada. Surge el asombro del espíritu ante la confusión; él no encuentra relaciones ante la multiplicidad del caos. De repente encuentra una relación entre las cosas. Se elimina así el asombro.

Frecuentemente se hace uso de términos negativos: blanco-non-blanco; vertebrados e invertebrados (en

ciencias), finito o infinito (en metafísica). Se trata de un procedimiento cómodo:

b) Mediante un orden dinámico, es decir, mediante relaciones de dependencia o de condicionamiento. Se agrupan las cosas, v.gr. a partir de la sucesión temporal, dependencia ciertamente muy superficial pero que introduce, sin embargo, un cierto orden. Se pueden agrupar las cosas encontrando relaciones de concomitancia constante: las ciencias buscan frecuentemente cosas que deben encontrarse de ordinario reunidas. Esta concomitancia la interpretan ellos, de ordinario, en términos de causalidad.

Una de las maneras de introducir el orden (relación de semejanza) la encontramos en el numerar. Esta manera, bastante vaga por cierto, ha tenido éxito y se ha manifestado fecunda. Además aquí estamos lejos del dominio empírico: los números son poco dicientes. Ellos son abstractos (Cfr. los niños: realizar una verdadera operación es elevarse del plan empírico. Poca relación tiene con la ilaginación). Sin embargo se comprende mejor. Los matemáticos parece que saben de qué hablan y quizá sólo ellos lo saben perfectamente. De ordinario los hombres no saben de qué hablan. El niño aprende a hablar antes de ser capaz de pensar. El habla sin saber lo que dice; él no tiene conciencia del sentido encerrado en sonido que emite. Los niños aprenden a hablar de la misma manera que aprenden a llorar o a gritar: se trata de una reacción. Con el tiempo aprenderán el sentido de lo que ellos pronuncian. El proceso de aprender a captar el sentido de las palabras se puede proseguir por toda una vida. Las palabras están allí como un dato sobre el cual se reflexiona sin que jamás se tanga conciencia plena de su contenido. Nosotros podemos hacer la experiencia de releer un texto y veremos que siempre encontramos algo nuevo.

Hay posibilidad de un progreso indefinido en la comprensión de un término.

Los antiguos llamaban a la búsqueda de relaciones, búsqueda de quididades o de esencias, es decir, búsqueda de aquella red de relaciones fundamentales que nosotros podemos establecer entre los diversos aspectos de las cosas y que responden a relaciones necesarias, a las semejanzas más fundamentales y a los condicionamientos más necesarios.

d) El ser

Este término es el más inteligible de todos, es decir, aquel que uno menos comprende. Para muchos es el más vago, el menos diciente. Y sin duda es aquel que nosotros menos comprendemos. Comprender este término sería comprender todo. No lo llegamos a comprender totalmente, pero, por otra parte, en cuanto más reflexionemos sobre él, más comprendemos.

El ser es tan poco empírico, es tan inteligible que para muchos él no es perceptible; él sería una excepción de la primera tesis. Qué dato de la experiencia expresa este término ?. En sentido estricto el "ser" no corresponde a algo perceptible. Pero, por otra parte, en sentido estricto nosotros tampoco percibimos el rojo, el azul, el árbol. Lo que yo percibo es un arbol determinado. Yo debería decir que "he visto algo que yo expreso por medio de la palabra rojo". Lo mismo sucede con el ser. Sólo que para él no hay un sentido especial como para el rojo. El ser no corresponde a ninguna experiencia particular y por eso mismo se ha dicho que es el término más vago.

El ser expresa la experiencia y quizás mejor que todos los otros. Es el término más trascendental -

en relación con lo empírico.

Se distinguen dos nociones del ser: el ser como nombre (la esencia) y el ser como verbo.

a) Como nombre: El espíritu permanece aquí muy cerca de aquello que él hace cuando busca relaciones entre las cosas, búsqueda que conduce a la definción de naturaleza. Aquí se encontrará que más allá de las quididades o naturalezas se encuentra el ser. Es el nombre más general que se le puede dar al dato de la experiencia; la definición más general que se puede dar de una cosa. Pedro obra de una determinada manera, seguro porque es hombre, pero finalmente porque él "es". El ser es, pues, aquí, el modo último de nombrar una cosa, de hacerla inteligible.

b) Como verbo (participio): aquí estamos en la cima de la reflexión, que hace las cosas inteligibles. Descubrir el ser como verbo significa no contentarse de nombrar las cosas por el ser, sino considerar lo más fundamental en ellas: su existencia, el "existir de los seres". Por ser la noción más fundamental no puede ser definida por otra noción. La esencia, en cambio, es un modo de existir, y a partir de la existencia es comprensible.

Conclusión:

Hemos llegado al término último que nos permite hacer inteligible el dato de la experiencia. Recordemos que nos encontramos en el análisis del pasaje de la conciencia irreflexiva a la reflexiva. Hemos dicho que-

al querer reflexionar lo primero que descubrimos es el lenguaje. Nos encontramos en el análisis de éste y hemos enunciado hasta ahora dos tesis.

La primera dice : nosotros hablamos para esclarecer aquello que nosotros vivimos en la experiencia; el dato de la experiencia sólo adquiere un sentido explícito mediante las palabras. La segunda tesis decía: todas las palabras hacen inteligible el dato de la experiencia, pero no de una manera idéntica. Ciertas palabras sólo designan, con otras quedamos muy cerca de él: realizan una esquematización del dato y por lo mismo lo empobrecen; en seguida vienen palabras que traducen las relaciones entre las cosas; y en fin el ser. Por consiguiente no todas las palabras tienen el mismo valor de inteligibilidad.

La reflexión no implica la negación del aspecto emppirico. Este aspecto continúa presente, pues como lo podemos ver, la reflexión tiene que usar de un lenguaje. Las palabras por su parte contienen elementos de orden empírico: no hay significación si no está encarnada en un sonido, etc.

En las significaciones hay que distinguir un elemento humano, empírico y algo que es inteligible. Cfr. ejemplo de los términos empíricos: ellos poseen sobre todo el elemento humano, no el inteligible. En el término ser hemos encontrado un término en extremo inteligible, el primero de ellos, el más fundamental, pues no reenvía al dato mediante su sonido, que no es una onomatopeya: él no imita las cosas, el no corresponde a ninguna experiencia particular. Nos encontramos en el extremo de la inteligibilidad, sobre todo si cuando pensamos, nos referimos al existir.

Esta inteligibilidad es aquella nueva luz q'

interviene cuando reflexionamos después de encontrar el obstáculo, pues el ser nos hace ver las cosas de manera diferente a aquella con la cual las vemos a la luz de - la familiaridad.

Comprender las cosas con la ayuda del término - ser, nos revela la existencia del aspecto aperceptivo y al mismo tiempo nos muetra cómo el sujeto congnoscente- continúa siendo hombre en sentido estricto, es decir, - poseyendo igualmente un aspecto empírico. En la reflexión nosotros no sólo pensamos, nosotros hablamos. Por más que nos esforcemos de suprimir lo empírico, no lo- podemos. Así, pues, nosotros no mutilamos al sujeto cognoscente. Nosotros no nos hemos convertido en "Cogitos" que llegan a expresar las cosas plenamente. El cuerpo - está presente y sirve de soporte a la actividad del alma.

Nosotros podemos ahora avanzar un poco más definiendo al concepto. El concepto, hemos dicho, es el - sentido inteligible de una palabra., es el sentido de una palabra en la medida en que ella expresa el dato de- la experiencia y le agrega algo que no había sido en el primer momento percibido.

Se habla mucho del concepto, de que no hay concepto sin palabra. Sin embargo algunos lo han olvidado. Descartes creía que el alma forjaba las ideas claras y distintas (conceptos) y después buscaba las palabras. Para Descartes existian las cosas, las ideas y las palabras. Pero los conceptos no son aspectos de las palabras: hay cosas y hay palabras.

<u>Tercera tesis:</u> <u>todos los conceptos son abstractos, pero lo son de manera diferente.</u>

Esta tesis significa, primero, que es necesa -

rio tener una experiencia para tener un concepto. Nosotros los fabricamos a partir de la experiencia.

Cómo se presentan los conceptos ?. Ningún concepto parece ser la traducción adecuada, exhaustiva de un dato de la experiencia. A causa de su inadecuación se dice que son abstractos. He aquí la definición de abstracción: es aquello que no expresa al objeto de la experiencia en toda su riqueza, tal como él ha sido percibido.

Una idea adecuada, exhaustiva es contradictoria, pues todo concepto tiene que diferenciarse de lo real, de lo contrario, el contenido mental sería el equivalente concreto de la realidad. Además, ningún objeto puede ser expresado adecuadamente. La palabra será siempre más pobre, en un cierto sentido, que el objeto: para expresar un objeto nosotros tendremos que usar siempre diferentes y múltiples palabras. Los escolásticos dirán que "individuum est ineffabile".

La abstracción puede presentarse de diferentes maneras:

a) Abstracción total. (1)

Ellos expresan al objeto todo entero pero no totalmente (totum sed non totaliter). Son los conceptos domo "hombre", "animal", etc. los cuales son atribuídos a estas realidades concretas de manera inmediata. Esta atribución es tal que sujeto y predicado son identificados (por consiguiente un universal y un particular), a pesar de que el sujeto es un sujeto concreto. En lógica los llamamos términos concretos, expresión ésta que no es muy exacta, pues como veremos, ellos son abstractos.

La característica, pues, de estos concep

tos es el expresar al objeto todo entero sin referirse a ninguna de sus partes, de aquí la expresión: totum sed non totaliter. Con ellos hablamos del sujeto todo entero, pero no decimos todo lo que él es. Cuando yo digo "Pedro es hombre", afirmo algo verdadero, estoy diciendo lo que es Pedro pero no todo lo que él es. Cuando digo "Pedro es un alma", afirmo algo falso, pues, el alma es sólo uno de los aspectos de Pedro.

En todo término de abstracción total abstraemos, tomamos ciertos caracteres pero sin exluír los otros. Estos otros caracteres están expresados pero de manera indeterminada, implícita, indistinta (Estos son los tres términos que usa Santo Tomás). Con otras palabras diríamos que son términos o conceptos "abiertos" sobre aquello que ellos no expresan, pero que puede ser expresado mediante nuevas determinaciones o precisiones. Qué podemos, por ejemplo, añadir a "hombre" para obtener "Pedro" ?. Podemos decir, por ejemplo? "Pedro es este hombre". Tenemos aquí una expresión que se refiere directamente a un sujeto concreto ("este"), bien determinado y localizado. De esta manera el concepto será bien determinado, pero lo será mediante algo que le es extranjero. Luego el conocimiento, mediante términos abstractos de abstracción total, puede ser enriquecido indefinidamente. No así el objeto en cuestión.

Los conceptos son inteligibles precisamente, porque ellos esclarecen el objeto. Cuando nosotros conceptualizamos, empleamos ante todo una palabra: un elemento empírico permanece, por consiguiente, presente. Todo concepto abstracto por abstracción total contiene toda una serie de datos empíricos que pertenecen a la conciencia irreflexiva. De esta manera, nuestros conceptos permanecen abiertos a lo empírico, a la riqueza y a la determinación del objeto.

Cuando yo digo "hombre", yo quiero decir: un individuo humano, pero sin determinar cuál. Por "hombre" se entiende algo concreto y no simplemente la naturaleza humana. Es un término, pues, concreto que se refiere a un dato (objeto) de la experiencia, pero a un dato indeterminado. Para enriquecer mi conocimiento tengo que precisar todavía más dicho concepto. Sto. Tomás utiliza a "este", "aquel" para obtener un singular (Teoría de la materia signata).

b) Abstracción formal.

Esta es una expresión introducida por Cayetano.

Es una abstracción por la cual sólo se toma lo explícitamente contenido en el término obtenido por abstracción total y se excluye, sin más, lo implícito. De esta manera se obtienen términos como "racionalidad", "humanidad", etc.

En rigor estos terminos no son abstractos. Ellos son construídos: uno interviene para exluír. En el término "humanidad" se excluye aquello que nosotros no habíamos ni incluído ni excluído y "personificamos" (hacemos sujetos) lo único considerado. Por esto dichos términos no pueden servir de predicado en juicios cuyo sujeto es concreto.

Al excluír lo implícito, ya no hay lugar a una explicitación ulterior. Dejan de ser términos "abiertos" para convertirse en algo perfectamente definido. (')

c) El concepto"ser".

Es un concepto de abstracción total: designa toda la realidad pero no de manera exhaustiva y adecuada hay lugar pues a explicitaciones ulteriores. Sin embargo hay una característica propia a dicho concepto: lo im

plícito, lo indeterminado se encuentra ya, en alguna forma, en lo explícito. En los otros conceptos obtenidos por abstracción total, lo explicitado era algo totalmente nuevo; lo implícito en el ser y que es explicitado no es totalmente nuevo. No hay nada nuevo en relación al ser. En este sentido se puede decir que el ser es una noción impropiamente abstracta.

Además, en relación con el ser, los sustantivos y los términos concretos son equivalentes. Si yo excluyo lo implícito, como todo se encuentra en lo explícito, yo no cambio nada. Yo bien puedo decir: "Pedro es una realidad" o "Pedro es un ser".

- - - - -

En la Summa contra Gentiles de Santo Tomás encontramos un texto que resume toda su teoría sobre la abstracción:

"Id quod commune est universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis absque his differentis cogitatur.- Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nan si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus" (Conta. ent. I, c 26).

Lo que significa que el producto de la abstracción:

a) no puede existir como tal, pero puede ser pensado aisladamente.
b) permanece abierto sobre aquello que ha dejado de ser considerado.
c) pues de manera indistinta, implícita, indeterminada, él contiene aquello que ha dejado de considerar por la abstracción.

Esta teoría ha sido con frecuencia olvidada y de aquí que se hable mal de los conceptos. Se les considera como cerrados, como una manera de abandonar lo empírico, para encontrar, en el dominio del pensamiento, la riqueza de lo concreto. Jamás recuperamos lo empírico, lo irreflexivo. El pensamiento no se satisface por sí mismo: él tiene necesidad de la experiencia. Nuestros conceptos son abiertos a una explicitación indefinida de lo concreto, de lo empírico.

NOTA: No se debe decir que "nosotros conocemos lo abstracto", sino: "nosotros conocemos lo concreto con la ayuda de conceptos abstractos". Las palabras son signos que reenvían a lo concreto, a la experiencia. Todos los conceptos son abstractos pero dicen relación a lo concreto: ellos son más o menos abstractos y por lo mismo mas o menos cercanos a la experiencia. Sólo existe el sentimiento de moverse uno en lo concreto o en lo abstracto según el grado de inteligibilidad de los conceptos empleados. "Hombre" y "humanidad", son dos términos abstractos, pero nosotros estamos más cerca de la experiencia con "hombre" que con "humanidad".

Tesis cuarta: todos los conceptos son universales.

Esto significa que nuestros conceptos tienen la característica de poder ser aplicados a una serie indefinida de datos percibidos, con la sola condición de que ellos respondan a las mismas propiedades. De jure son universales, aunque de facto sólo se aplique a un objeto, por el hecho de existir un solo ejemplar: v.gr. el término "sol".

Si los concetos reenvían a la experiencia concreta, cómo pueden ser universales ? Gracias a la abstracción. Los únicos términos que no son universales son los que vimos al principio: este, ese, él..., pues cambian constantemente de sentido. Ellos se aplican a-

pensables, de cosas que nosotros no podemos conceptualizar. Se trata sobre todo de categorías existenciales, por ejemplo: el sufrimiento la angustia ,, "mi muerte" etc. Cuando se quiere conceptualizar esto, dicen, se pierde lo existencial que ello encierra. Si se quiere pensar "el sufrimiento" nada sentiremos: se habla "del" sufrimiento en general, por consiguiente de otra cosa diferente al verdadero sufrimiento.

El problema está mal comprendido aquí. Se trata de lo siguiente: cuando se habla de estas cosas es necesario colocarse lo más cerca de la experiencia, mostrarse lo más afectivo posible para hacer revivir la experiencia en cuestión al lector. Para realizar esto se utiliza un lenguaje empírico. Tal es la finalidad: hacer revivir el sentido humano de las realidades humanas. Para esto se emplean las descripciones concretas, la novela, el drama, etc.

Al contrario, el lenguaje que nos habla de "la" muerte, "del sufrimiento" es evidentemente más inteligible, más universal y nos deja, sentimentalmente, indiferentes. El no traduce la resonancia existencial y humana, pero se refiere sin embargo, mediante el concepto universal, a un sufrimiento concreto y humano. La diferencia está simplemente en el grado universal y en las diferencias de las resonancias afectivas. Las descripciones emplean, igualmente, palabras y lo que el filósofo dice del sufrimiento en general, vale igualmente para un sufrimiento concreto.

Finalmente, notemos, que no debemos hablar de conceptos singulares. Algunos términos, ciertamente, designan a cosas singulares, por ejemplo, los pronombres. Pero estos términos, como hemos visto no son conceptos, no hacen al objeto inteligible, a no ser gracias al gesto que los acompaña.

Hay sin embargo, nombres propios que no van-

acompañados del gesto (nombres de paises, ciudades, personas, períodos históricos). Términos como Bogotá, el renacimiento, etc. difieren de "esto", "eso", etc. porque no tienen necesidad del gesto. Ellos tienen un sentido estable que parece ser bien individual. Dichos términos singulares cuyo sentido es doble: Colombia=este país, (acompañado de un gesto sobre el mapa). Tales términos unen una noción inteligible que es un concepto abstracto y universal a un elemento ininteligible: la noción se singulariza de esta manera. El gesto está ausente por convención del lenguaje, pero está de todas maneras implicado. Yo no puedo a Colombia mediante nociones únicamente abstractas: será necesario, siempre, una designación local. Tenemos, pues, conceptos, no singulares sino singularizados.

Conclusión:

Hemos tratado de analizar el pasaje de lo empírico al inteligible, a lo aperceptivo. Hemos visto la necesidad del lenguaje; de aquí que lo hayamos analizado y hemos enunciado varias tesis:

1) él forma un mundo intencional y se refiere a la experiencia.
2) las palabras hacen al objeto inteligible, pero no de la misma manera: ellas son más o menos inteligibles. Los más inteligibles son los más apartados de la experiencia.
3) al grado de inteligibilidad corresponde un determinado grado de abstracción y de universalidad.

Estas palabras son, igualmente, comunicables (en la medida de su niversalidad) porque ellas se dirigen a sujetos cada vez más aperceptivos, cada vez menos situados y que, por lo mismo, se pueden comprender entre ellos cada vez más.

CAPITULO V

EL JUICIO Y LA VERDAD

Hemos encontrado en el punto de partida de la vida consciente la actividad de la conciencia irreflexiva o prerreflexiva: nosotros vivimos una serie de impresiones en las cuales no encontramos oposición entre sujeto y objeto. En el momento de aparecer el obstáculo, la dificultad, la vida perceptiva se detiene; el objeto se convierte en tema de investigación gracias al uso de las palabras. En este momento nace el concepto que nosotros atribuiremos o restituiremos, en el juicio, al objeto que ha sido esclarecido, explicitado.

§ 1.) El juicio

Es el acto del conocimiento perfecto y, si se quiere, en un cierto sentido, el único acto verdadero de conocimiento. En todo caso, es el conocimiento que ha llegado a su madurez. El nos coloca de manera especial en una posición aperceptiva. La aprehensión de la experiencia y la formación de los conceptos son las etapas por las cuales hay que pasar para llegar al juicio.

El juicio es un acto interior, es aquello que nosotros vemos cuando constatamos que un concepto puede ser atribuído a un determinado dato de la experiencia. Pero esta visión debe expresarse con palabras. Juicio y proposición no son totalmente idénticos, pero entre ellos hay la relación que existe entre término tal como es enunciado y el significado de éste....

Conocemos los elementos de una proposición elemental: sujeto, cópula y predicado.

a) El predicado: Necesariamente es un concep

to, es decir, un término universal y abstracto de abs - tracción total.

b) El sujeto

Es un término que puede ser o no inteligible - ("Este", por ejemplo es un término cuya significación - es muy pobre -depende del gesto como hemos visto). "Hombre" es más inteligible: uno se refiere a la naturaleza humana poseída por un individuo.

Hay que notar que los sujetos de un juicio, - cuando son sujetos de un juicio, notifican (notum facere), expresan todavía mucho más de lo que ellos significan expresamente. Es decir, cuando se habla de "esto" uno se refiere a un sujeto concreto que no es muy bien - conocido por la significación explícita= aquello que - queremos hacer conocer es mucho más rico. Lo mismo para "hombre": explícitamente uno se refiere a la esencia de un individuo,pero de hecho, implícitamente se trata de algo más rico (el supuesto). Brevemente: cuando nos servimos de un término como sujeto de una proposicion, nos referimos a algo mucho más rico que lo simplemente significado por el término. De aquí que tengamos que emplear el artículo "el". Así reintroducimos al lado de lo - explícito de la significación, toda una serie de cosas- implícitas. Nosotros, podemos, pues, añadir algo a lo - explícito desde el momento que se trata de un término - que sirve de sujeto.

c) La cópula

Significa la identidad de sujeto y predicado . El predicado es declarado idéntico (totalmente o parcialmente) al sujeto.

Esta identidad no es siempre visible no está- siempre contenida en el sentido explícito de los términos empleados. Por ejemplo, "el hombre es mortal", "esto es un existente", "el hombre es un animal"= si consi

deramos sólo el sentido explícito de los términos sin tener en cuenta aquello a lo cual nos referimos; si nosotros analizamos el término "hombre" no encontraremos el término "mortal"...."ser mortal" es una propiedad y no un atributo esencial del hombre. La identidad afirmada, por consiguiente, no puede fundarse sólamente sobre el contenido explícito del concepto, sino sobre algo más: el sujeto real del cual yo hablo.

Esta identidad no es siempre la misma. Ciertas proposiciones se imponen: se trata de las llamadas proposiciones en materia necesaria, es decir, cuando lo contrario sería impensable. Otras proposiciones, en cambio, por ejemplo, "yo estoy sentado", son proposiciones de materia contingente: a veces es así, a veces de otra manera. Las proposiciones interesan a las ciencias, las segundas a la historia.

Es claro que la cópula significa de manera diversa la identidad en estos dos casos.

La cópula de una proposición no tiene un sentido existencial. Su sentido es estrictamente lógico: ella indica la identidad. Algunos piensan que la cópula significa una verdadera identidad en la realidad argumentando mas o menos de la siguiente manera: mediante la cópula es por la cual nosotros insistimos cuando se quiere decir que algo "es así", además nosotros utilizamos la misma palabra para designar lo real existente y para designar la cópula. A esto tenemos que responder: la cópula ciertamente se expresa mediante la palabra "ser", pues este es uno de los sentidos analógicos del "ser" sin que por esto tenga que tener una relación inmediata con la existencia.

---Gracias a estos tres elementos (predicado, sujeto, cópula) el juicio es un acto mediante el cual nosotros podemos "ver" algo, mostrar que vemos algo, de-

jar ver que el conocimiento progresa partiendo de un objeto de experiencia mal comprendido, pero que toma un nuevo sentido en la reflexión. Este sentido es revelado mediante el predicado: mediante él yo procuro la riqueza del dato percibido. Este dató no se comprende sólo mediante los conceptos, pues los conceptos suponen el juicio, aunque sea implícitamente.

En el juicio nosotros hacemos la síntesis de la etapa perceptiva y de la conceptual o aperceptiva.- El aspecto personal viene después de esta síntesis.

§ 2.- La verdad

Como vimos al principio, la verdad de un juicio está en la conformidad del juicio con la realidad.

Cómo saberlo ?. Nosotros no podemos compararla realidad tal cual ella es (cuando yo la conozco) con lo que yo digo en el juicio. Si nosotros queremos descubrir la verdad de un juicio nosotros nos tenemos que contentar con comparar el juicio consigo mismo, examinar el juicio, es decir, los tres elementos que lo componen para tratar de descubrir un rayo de verdad. El conocimiento debe ser juzgado por otro conocimiento. Es imposible salir de este círculo: nosotros estamos encerrados en nuestro conocimiento. El análisis del juicio puede llevarnos a un cierto conocimiento de la verdad. Nosotros podémos distinguir en el proceso por el cual nosotros tratamos de demostrar la verdad de nuestros juicios, dos etapas.

1) La unión sujeto-predicado-(La atribución).

Reflexionemos primero sobre la unión del sujeto y del predicado, sobre la legitimidad de atribuír el predicado al sujeto. Es la etapa que nosotros podemos llamar de verificación de la verdad predicativa o de verdad lógica.

Es claro que el juicio será falso si yo atribuyo al sujeto un predicado que no le conviene. Esta es la primera condición. Esta justificación, como veremos, se justifica mediante la evidencia.

Esta primera etapa es simple, puesto que el juicio es un acto consciente, un acto en el cual el espíritu hace la síntesis de dos momentos que preceden al juicio: el momento de la aprehensión del dato de la experiencia y el momento de la conceptualización, es decir, de la expresión en palabras poseedoras de un sentido inteligible del dato. Yo me encuentro delante de un muro, yo encuentro una palabra para expresar esta experiencia y al mismo tiempo yo la atribuyo...El pasaje es consciente pero rápido. En principio parece fácil la justificación de este pasaje: hay dos conciencias, la irreflexiva y la reflexiva y se pasa de la una a la otra mediante la reflexión; es la misma conciencia la que realiza este pasaje. Es posible y legítimo porque nosotros sabemos bien que lareflexión sólo esclarece aquello que había sido percibido.

Aquello que nos guía en la escogencia de las palabras, de los conceptos es el mismo dato de la experiencia. Cfr. una cosa confusa, inhabitual: qué es esto ?. Varias palabras se nos vienen, las rechazamos,hasta que al fin tenemos la palabra que le conviene (aplicación de la primera tesis del cap. IV). El juicio es un reenvío al dato, El espíritu percibe y después ensaya de expresar lo percibido.

Se trata, pues, de un simple pasaje de la conciencia irreflexiva a la reflexiva, pasaje que no presenta problema, ya que se trata de la misma conciencia que se esclarece así misma. El pasaje es consciente.

Es evidente que el retorno desde el concepto hasta el dato se hace de la misma manera. La atribución legítima, puesto que el primer pasaje fue consciente.

La evidencia garantiza la atribución, y no un instinto ciego. Nosotros vemos que un determinado sujeto exige un determinado predicado.

Esta etapa fue antiguamente largamente estudiada. Mercier le consagra 250 páginas, pues la atmósfera de la época lo exigía (Pragmatismo). El juicio considerado formalmente como "relación" sin consideración sobre el valor de los términos, desde el punto de vista de su valor de realidad, no constituye hoy un verdadero problema.

2) Etapa de la evidencia objetiva

Esta etapa es más complicada, pues aquí nos preguntamos si la evidencia nos da valores absolutos. Nos permite ella enunciar juicios que, no siendo falsos, sean absolutamente verdaderos? Son dichos juicios irreformables ?. Podemos evitar nosotros las afirmaciones provisionales ?. La evidencia no es algo subjetivo?. En pocas palabras: existe la evidencia objetiva?. La primera etapa es admitida por todos: la evidencia justifica nuestros juicios. Pero dicha evidencia es objetiva?

La respuesta es, finalmente, la siguiente: para que ello sea así es necesario que la evidencia sea del orden aperceptivo y no del empírico o cultural.

a) Respuesta de Santo Tomás.

El juicio, nos dice, es un acto del espíritu humano. Y por esto mismo el juicio puede ser verdadero o falso, pues allí aplicamos un concepto nuestro a una cosa, aplicación que nos permite definir la verdad como "adequatio rei et intellectus" (Ia, 16,2). Conocer esta conformidad, es conocer la verdad.

Santo Tomás explica que en la simple aprehen -

sión, es decir, antes del juicio, no hay verdad. Esta es una tesis fundamental para él: la simple aprehensión no es ni verdadera ni falsa. El problema para él se limita a la primera etapa. Parece que él admite sin más el valor de los términos que nosotros unimos. El está convencido que la aprehensión es infalible, que la sensación descanza sobre las cosas, que nuestra percepción alcanza las cosas como ellas son. A estas las llama "res" (atmósfera realista): existen cosas subsistentes (las sustancias) y nosotros las conocemos tanto por nuestros sentidos (lo exterior) como por la inteligencia que penetra hasta la esencia. Ahora bien, como esta aprehensión es infalible, el problema se resuelve fácilmente, pues es suficiente comparar el juicio con la aprehensión (primera etapa) para ver si lo que afirmamos está de acuerdo con lo aprehendido.

La evidenciagoza así de evidencia absoluta pues se admite, como hemos dicho que la aprehensión alcanza las cosas como ellas son. En Santo Tomás falta la crítica de los sentidos, de las sensaciones y de los conceptos. Desconoce bastante el aspecto empírico que nosotros estudiamos y admite muy rápidamente que nosotros vemos las cosas como si no fuéramos seres situados.

Esta solución en el fondo es válida, pero es necesario presentarla de una manera más moderna.

b) Respuesta del "realismo inmediato y crítico".

Quiere fundamentar críticamente a Santo Tomás en el sentido de que el sujeto, en verdad, es lo real. Encontramos dos afirmaciones:

1) El dato se me impone; el existe antes de que yo lo perciba, es un "Vorgefunden (pre-encontrado), un pre-dato.

2) El predicado es creado por nosotros.

El problema viene de la oposición. Es necesario que el pre-dato sea llamado real (dato=res), con consistencia ontológica), pues si no es "res", real, entonces qué puede ser ?. Una vez que lo real y lo dado sean idénticos, la argumentación de Santo Tomás vale.

Objeciones: Las afirmaciones del realismo no están bien fundadas.

Sin duda que el dato se impone a la conciencia, él no es creado. Pero él aparece a la reflexión como relativo a nosotros, elaborado por nosotros, sin que de ello tengamos conciencia: percibimos mediante nuestro cuerpo, en virtud de nuestros prejuicios, de nuestra historia, etc. de nuestro aspecto empírico, origen de relatividad. Tenemos evidencias, pero evidencias familiares, perspectivistas. No se trata de evidencias que puedan garantizar la verdad. Algunos autores recurren no a las percepciones del dato, sino a intuiciones intelectuales (v gr. a la experiencia del alma por ella misma, a la conciencia del yo -Gardeil), pero estas intuiciones también son perspectivistas, pues ninguna experiencia es completamente espiritual: nosotros somos espíritus encarnados. Además, aún después de justificar mi propia existencia tengo que justificar la existencia de las cosas externas.

2) El concepto es una construcción del espíritu. Pero todo concepto reenvía a la experiencia. Entonces, por qué no dar a los conceptos el mismo valor que se le quiere dar a la percepción?

En la primera etapa (verdad predicativa) se ha atendido al sujeto del juicio que nos guía en la escogencia de los predicados. Esto no es suficiente. En la segunda etapa se ha atendido al contenido de los predicados. Según el contenido, los predicados se pueden clasificar de la siguiente manera:

a) Predicados empíricos, por ejemplo, "este -

muro es verde": "verde" no traduce algo que sea absoluto; pues es una manera de ser visto, dadas determinadas condiciones reales, por un ser humano.

b) al término de la serie tenemos el ser, el cual revela un valor absoluto, incondicionado. Su significación no depende de mi.

Los juicios cuyo predicado revela un valor absoluto implican una verdad absoluta. Así, son de verdad absoluta los juicios de existencia. Ellos son irreformables.

Este métodc de considerar sólamente los predicados es el único bueno. Sto. Tomas y el realismo inmediato emplean un método consistente en considerar el predicado "dato". Pero "real" puede tener un sentido diferente a "dato"; "real" o "ser" tienen valor absoluto; "dato" tiene valor relativo.

Objeción idealista

Si el predicado es "ser" no hay un juicio de valor absoluto, pues, el "ser" es un valor revelado sólamente al espíritu humano. Así queél es sólo absoluto en relación al hombre, por consiguiente un falso absoluto, algo todavía relativo.

Por esta razón los idealistas rechazan la noción de ser; admiten la noción de "objeto": lo que nosotros podemos decir de una cosa con seguridad es que es un "objeto" que se presenta al espíritu humano. Lo que significa, epistemológicamente, que nosotros no podemos conocer las cosas tal como ellas son sino tal como ellas se nos aparecen.

Así, pues, para los idealistas nö se debe hablar simplemente de ser, sino de ser para nosotros.

Respuesta: Hay que reconocer con los idealistas que el "ser se nos aparece", pero ser y objeto són dos-

palabras diferentes que no poseen el mismo sentido. Cuando yo digo "ser", yo no explicito la relación a la conciencia; luego es una noción más profunda que la noción "objeto".o "ser" para nosotros". "Objeto" es una explicitación del "ser": un objeto es un "ser objeto". Ser objeto traduce una relación a la conciencia. La relación a la conciencia es ejercitada por la noción de ser, pero no es significada por ésta.

Por ejmplo, yo hablo, ejercito la palabra y significa aquello de lo que yo hablo. "Yo puedo hablar", es decir, ejercicio sin significación, es decir, sin decir "yo hablo".

Si se toman conjuntamente "ser" y "conciencia", o el ser en cuanto conocido, el ser es "significado".

Todo acto de conocimiento es en un primer momento un acto "irreflexivo". La reflexión viene a explicitar este primer momento. Decir "hace buen tiempo" es diferente a decir "yo digo que hace buen tiempo". El idealismo tiene cuidado de tener en cuenta el acto "ejercido". Este acto es siempre irreflexivo y por consiguiente "silencioso". Si yo reflexiona, yo digo algo más. Si el idealismo fuese consecuente, él no podría hablar más del "ser".

Para nosotros la noción de ser es absoluta: en su significación no es relativa a nada: jamás un mismo acto puede aprehender su objeto y aprehenderse a sí misma. La reflexión total es un mito. (Cfr. De veritate I, 9).

Nuevas consideraciones sobre la verdad

Es verdadero un juicio cuyo predicado es el "ser"; y la condición indispensable para que un juicio sea verdadero, es que él contenga, aunque sea implícitamente un juicio de existencia; es decir que el sujeto

exista.

La verdad de los otros juicios depende:

a) de la existencia del sujeto.

b) de que su predicado exprese la esencia específica; v.gr. "yo soy hombre"-"el hombre es animal".

Lo mismo vale para los accidentes. Cuando un predicado expresa la esencia específica nosotros tenemos en este predicado algo absoluto.

Observaciones:

1) Las esencias específicas no son fáciles de ser conocidas. Sólo la esencia del hombre es un poco conocida y este conocimiento es el que sirve de base a la moral filosófica que pretende legislar sobre el hombre de todos los lugares y de todas las épocas.

2) La esencia es un segundo absoluto. Es necesario primero, que las cosas existan.

3) Los juicios con predicado empírico.
   - pueden incluír una verdad lógica: pueden no ser falsos.
   - pero no una verdad absoluta. Ellos cambian.

4) Los juicios universales en la medida en que ellos no expresan la esencia específica de las cosas, son reformables.

CONCLUSION

La única idea del curso

El hombre es fundamentalmente empírico y aper-

ceptivo.

El pasaje de lo irreflexivo a lo reflexivo - nos permite evitar el error, la relatividad característica de nuestro aspecto empírico. La reflexión nos da una cierta evidencia: pero hay varios niveles de evi - dencia.

La reflexión nos permite llegar a juicios lógicamente verdaderos.

En la medida en que la reflexión tiene éxito, nosotros llegamos a la verdad. Si ella se realiza en - un nivel bastante alejado de lo empírico nosotros llegamos a términos cada vez más inteligibles. Cuando llega al ser, llega a una evidencia objetiva, pues "ser"- significa sólo ser"real".

La reflexión del ser no es total, pues necesariamente continúa expresándose en palabras. Así el término ser nos permite trascender lo empírico sin librarnos de él totalmente.

Una síntesis histórica del problema epistemológico la haremos por aparte.

. . . .

F I N

P. DANIEL HERRERA R.

B I B L I O G R A F I A

PRINCIPALES TEXTOS DE SANTO TOMAS

Quaestiones disputatae de veritate.(Las 20 primeras cuestiones.

Summa contra Gentiles; liber secundus, caps 58 78 .

Summa Theologica : qu. 78-79 y 84-89

J. de Vries,S.J., De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis, Münster, 1933, 66 págs.

PRINCIPALES OBRAS DE EPISTEMOLOGIA TOMISTA

MERCIER,D., Critériologie générale,8a ed.,Lovaina, 1923,448 págs.

PICARD,G.: Le problème critique fondamental,París , 1923, 94 págs.

ROUSSELOT,P., L'intellectualisme de saint Thomas, 2a ed., París, 1924 (XLIV)-XVIII- 262 páginas.

NOËL, L., Notes d'epistémologie thomiste, Lovaina, 1925, 244 páginas .

MARÉCHAL, J., Le thomisme devant la philosophie critique (= Le point de départ de la métaphysique, cuaderno V); Lovaina, 1926, 482 págs.

GENY, P., Crítica de cognitionis humanae valore disquisitio, Roma, 1927, 416 págs.

DE TONQUEDEC,J., La critique de la connaissance, París, 1929, 565 págs.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D., Essai d'une étude critique de la connaissance, París, 1932, 165 págs.

Rahner. Espíritu en el mundo. Herder 1963.

MARITAIN, J., Distinguer pour unir ou les degrés du - savoir, París, 1932, 920 págs.; véase especialmente el cap.III, Le réalisme critique, págs. 137 263. Hay traducción española: Los grados del saber, 2-volúmenes, Buenos Aires, 1947.

BOYER, C., De cognitionis humanae valore generaliter vindicando, en el Cursus philosophiae, t.I, Parías, sin fecha, págs. 167-213

GILSON, E., Le réalisme méthodique, París, sin fecha (1936), 104 págs. (colección de cinco estudios - sobre la actitud realista). Traducción española: El - realismo metódico, 2a edic., Madrid, 1952.

DE VRIES, J., Critica in usum scholarum, Friburgo de Brisgovia, 1937, 176 págs.

NOEL, L., Le réalisme inmédiat, Lovaina, 1938, - 300 páginas

REGIS, L.-M., La Critique néothomiste est-elle thomiste?, en Philosophie, cuaderno II (Etudes et recherches publiées par le Collège Dominicain d'Ottawa,- III), Ottawa, 1938, págs. 95-199.

MAQUART, F.-X., Metaphysica defensiva seu Critica (=Elementa Philosophiae, t. III), París, 1938, - 346 págs.

GILSON, E., Réalisme thomiste et critique - de la connaissance, París, 1939, 242 págs.

BRUNNER, A., La connaissance humaine, París 1943, 430 págs.

VAN RIET, G., L'épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine, Lovaina, 1946, VIII 0 672 - págs.

DE CONINCK, A., L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur, 2a ed., Lovaina, 1947, 186 págs.

....

Véase también la bibliografía que cita el P. De Vries, en su Crítica (págs. XI- XIII).

Además de esta bibliografía, para quien desee tener una más completa, ver:

Eléments de bibliographie pour l'étude du problème de la connaissance que ofrece : Revue philosophique de Louvain, 1958, págs. 586-604.

I N D I C E

IV- M

2- Dialé
A- Et
ra
1-
2-
3-
B- Et
1-
2-
3-
C
Defi

IV EXPERIE
1- El e
2- El e

V EL JUIC
1- El j
2- La v
Nuevas
CONCLUS

BIBLIOG

Bog

Bogotá, 25 de Julio de 1962

1) acto
2) intuición
3) pienso, quiero, etc.

El cogito se convierte así en el primer princicio de la filosofía, a partir del cual todo puede ser deducido. Es necesario ver el carácter privilegiado del cogito:

El "ergo" de la conclusión de Descartes no es la conclusión de unaraciocinio: es una visión evidente: yo, encerrado en mi conciencia, existo. Aquí nos encontramos dentro de una cierta línea de solipsismo. Es el pensamiento, mi pensamiento, que aparece como indubitable después de la duda. La existencia no es pues implicada en este juicio, mas es el resultado de la duda, experiencia que Descartes ha vivido en su propia conciencia (El Cogito de Descartes no se conjuga).

El cogito es la verdad primera cronológicamente, pero sobre todo en el sentido de que las otras verdades tendrén su certeza gracias a aquella: las otras verdades son ciertas en la medida que dependen del Cogigito ergo sum.

3) La evidencia: quello que es necesario para que un proposición sea verdadera; el criterio por lo tanto de la verdad es la evidencia. Por qué el cogito resiste a toda duda ? porque es evidente dirá Descartes. Así las cosas que yo veo claramente, que yo concibo distintamente son evidentes porque el Cogito es evidente y por consiguiente son verdaderas.

(Ideas claras y distintas: Claras: "La connaissance qui est présente et manifeste à un sprit attentif". Distintas: "celle qui est tellement précise el difféante de toutes les autres qui elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut" (Cfr. Principia I, 45).